基督教思想史目錄

基督教思想史

第一章　耶穌降生以前之思想

希拉羅馬界

在主前三十年至主後十四年之間，羅馬皇帝敖古斯都盡力提倡宗教復興，但其動因非純宗教的，乃有政治作用。雖然如此，倘無社會之需要則不能響應，因當代社會腐化，貧者無安心立命之所，富者亦覺悟財富之不可恃，遂有傾向宗教之要求。

在奚色柔時 Cicero (43 B.C.) 哲學乘時而起，以解人心之渴望。東方之「神祕教」亦攙入其舊文化而產生「宗教混雜」之狀況。百姓歡迎多神教以饜足其願望。諸神是宇宙間能力之表現。神話中之各神——快樂的，永生的——以及英雄聖賢之靈魂，均由此能力而產生。英雄聖賢死後即成神歸回此大能力。偉人之靈魂是「天才」，此即多神「敬

祖」之源。

當代除了伊皮古路派人之外，皆信人永生不死。人死後魂受審判。善者與神同在，惡者受罰。但又有「第三境域」之說，爲不幸或誤犯者而設。關於靈魂又有「輪迴」再度之說 Metempsychosis 靈魂不論善惡，皆須受一千年之「賠償」，而後再入世爲人。

但人心不滿，不能得內裏的平安，因此東方之祕密教得展其勢力，此教之特長是「淨心」「洗淨」的禮節，經此「淨心」人始能與天接近。伊及之愛西司 Isis 或敍利亞諸女神之祭司，均有此權，例如「冰水浴」「忌汚食」「克欲減食」等。其最大典禮是「賠罪祭」或曰「道塿包利温」Taurobolium 即將牛血灑身以去罪愆。此禮是由崇拜波斯之阿那海他女神或米突拉神而興的。Anahita, Mithra 波斯教之米突拉崇拜，最爲流行，此神係救主，中保。崇拜之禮節則有犧牲受洗，聖餐。入教的人須吃餅一塊，由聖杯中飲聖水。信者所希望的是赦罪潔淨。

當代之哲學家及道德家，頗重嚴格的人格修養。司佗派之學說盛行，Stoicism 以波

爾赤爲中心，其要點如左：

(一)無純靈之存在。

(二)諸物皆體，只有精粗之別。

(三)「心」是極精之物，是神，如火，如氣，隱然彌漫在世界裏，貫徹之，運動之，管理之，是世界的魂。

(四)由神出了物質，給神穿了衣，又回到神。

(五)由神出了自然之能力，并人之魂。

(六)神在世界裏，是一切動作能力之主力，此力非由外加外造的，乃是由他「出來」的 Emanata 他是世界之「原本之道」 λόγος σπερματικός 以不易之法管理世界，他是「命」，但是完全善美的。

此種「唯物的汎神論」似與柏拉圖之心物二元論不同。雖然，在柏氏之宇宙觀中，神與世界亦非絕對無交接之可能性的。在柏氏之信條中，世界有魂，由此而生星宿之

魂，再由星宿之魂而分作人獸之魂。世界魂中有聖質或曰心 Divine nous. 次於「至善」——神。後來，柏氏之徒常謂神之「智慧」即此世界魂。

主前一世紀，阿力司多德之弟子，將神與神之能力分開，神在上面神力却貫徹世界。神與世界接近之意亦甚顯然。

倫理方面則轉向於實踐。盧克利提烏 Lucretius 提倡實用道德。奚內喀 Seneca (3 B.C.—65 A.D)是羅馬之唯一哲士。伊皮提徒，敖瑞利烏 Epictetus, M. Aurelius 都是極沉靜的實行家。論到神，以哲理言雖甚抽象，然以實用言，則係活潑有力之神。他是審判者，保護者，是父。據奚內喀說，神是朋友，慈愛的父，人當愛他謝他。他聽我們的祈禱，知我們的痛苦。奚氏，命人節欲，勇敢，輕財。身是魂之獄，人當力求解放而得自由。他也講「大同弟兄」主義，掃除社會之隔閡，供養飢餓的，接待無告的旅客，救贖奴隸，待奴如鄰，以禮葬埋犯罪而死之尸體。仇敵亦在我之仁愛範圍之內，有人說西氏之說出於保羅，但不必然。此輩曾遊行傳道如法比阿奴柯利梭多木 Fabianus,

Chrysostomus 等所行者。

多神制度與「神」之信仰幷行不悖，久皮特 Jupiter 是世界魂，諸神皆有品格。浦路他 Plutarch 則謂神，與世界之間有多神來往，善惡兼有。

總之，當代之宗教生活狀態是：(一)人心不定，願得光明。(二)形上學之觀念不清楚，永生之望無着。(三)因此，歡迎任何教派，神祕的，巫術的。(四)幸羅馬之政治法律，統一而強有力。藉以保全民族之團結精神，後來亦影響教會之制度（如羅馬教）。

帕勒司丁之猶太思想

在大亞力山大死後（主前三二三年）猶太人分兩大支(一)帕勒司丁之猶太人。他們在祖國居住，與耶路撒冷及聖殿有密切關係。(二)漂泊各地之猶太人，多在有弗雷提及希拉各地。而在南非洲之亞力山大者其勢力尤大，羅馬亦有之。（今日仍散居在歐美各國。）論到思想，此二支大有不同之處。

帕勒司丁之猶太人，不免受波斯及希拉之影響。波斯的勢力，可由猶太之天使論，

鬼論，末日論見之。希拉的勢力，在耶穌前業已影響了他們三百年之久。但猶太人對此外邦文化，盡力掙扎，以保存猶太之國粹。在猶太人中，「律法」爲其國粹之壘壁，解釋律法之讀書人，和文士亦派別不同，惟猶太律法是硬性的，不但繁雜難行，且與外邦文化常相牴觸，於是有「良心學」之產生。Casuistry 即另立說詞，強解律法，以完成良心之主張，却仍護衞律法之權威。當代猶太人之主要文獻是塔木德經， Babylonian Talmud 內含哈拉喀和哈嘎達 Halakha, Haggada, 後者是解經之書，多憑想像，以強解先知及歷史諸遺傳。關於當代之思想，多得之於喀嘎達及其他文獻中（主前三百年至主後一百年）。此種文字內容之性質，共分兩大類：一是經書的，二是僞經的 Canonical, and Apocryphal （一）屬經書者有馬克比，詩篇，雅克利西提古，馬克比第一書，猶地及托比亞書，但以理書 Maccabean Psalms, Ecclesiasticus, First book of Maccabees, Judith and Tobias, Daniel （二）屬僞經者則有以諾書（主前一三三——主前三七）所羅門詩十八篇（主前六三）摩西升天記（主後第一世紀之初）以斯得拉第四書（主後八一——九六）

久比利書（第一世紀）巴錄默示（七十——一五十）以諾之祕語（第一世紀末）十二聖父約（第一世紀）亞伯拉罕默示（第二世紀中）耶利米寓言書（第二世紀）以賽亞殉難記 The book of Enoch, The Eighteen Psalms of Soloman, The Assumption of Moses, The Fourth book of Esdras, The book of Jubilees, The Apocalypse of Baruch, The book of the secrets of Enoch, The Testament of the Twelve Patriarchs, The Apacalypse of Abraham, The Paralipomena of Jeremias, The Martyrdom of Isaias.

由此類文字中，我們可以看到猶太思想之特點。其最顯著的是獨神主義。在被擄以後，此種思想，尤爲顯著。神是高超在上的，其名神聖，非人類所能講解的。「父」的名辭最爲少見。人格化之傾向因而減少。在神的屬性之中，以「聖潔」爲最重。

三位一體之觀念亦不多見。聖靈之個位及性格亦少論及。至於「道」的觀念則甚明顯。其所謂之「道」卽指神之「智慧」而言。「道」是首生的，被造於萬世之前，此「智慧」會助神創造世界，亦貫徹於自然及道德之中。一切善德及善的生活，皆由此受感應

而產生。此「道」（邏戈）Logos 乃神之力由神而出，雖由神出，然其自身有獨立之存在。此意多見於巴錄及以斯得拉書中。他們以「道」「門拉」Memra 可以代神之地位。一切行為如創造，顯現，啟示亦歸之於道。但是，不只神之「智慧」受了人格化而被稱為「道」，卽神之別樣屬性亦受了人格化，如神之「榮耀」「名字」「容貌」（臉面）神之「榮耀」在塔木經中佔了優超的地位。

據偽經中所記，凡在世界稍佔優越地位之人物，皆是「先在」的。世界萬物，在神之知識中，固早已存在，甚至較優越之人物及崇拜之制度工具，似皆早在神之預定中。此種思想之根據或在出伊及廿五章，四十節。耶路撒冷，聖殿，律法，摩西，亞伯拉罕，以撒，雅各皆是預定的。

天使在神之計劃中，是首先被造的，在被擄以後，「天使論」發達甚速，偽經之著者，是自由運用想像的。天使是神人中間之交通者，天使亦有階級，主要者是米迦勒，迦伯利，拉非勒，烏利勒。天使不遵神命而墮落者（本於創六〇二——四）則有阿撒西

勒，西米阿撒，馬司提馬或曰撒但，比利耳。此等雖被囚在陰府，却仍鼓動人作惡。

天使以後，論到人類。人有兩部。而且身死人不算死。猶太人對於人之問題最注重者，卽人之向惡的意願，並人由遵守律法而得之拯救。保羅幷非首創此說之人。人之儒弱，罪之普遍，是當時猶太人所公認的。他們以爲人之儒弱與死，是由亞當傳下來的，卽今之「原罪信條」。如此，人不如不生，一切獸類較人尤樂，因獸類死後無受審受罰之苦。雖然，人尙未到絕境，人各自爲其亞當，尙有得救之可能。如何得救呢？只有遵守律法可以得救，因善功得救。但律法繁重，人力瀕於失望，除用種種自苦自悔之外，只能求神之憐、愛而已。人在律法的重軛鐵蹄之下，只覺自危而已。

人死後如何呢？本於但以理十二〇一——三節，人有復活之望。在末日善者復活受賞，惡者復活受刑，雖有葉新派持死後立受禍福之說，但在以諾書，以斯拉，入比利中謂人死後暫受福禍，仍待最後之大審判，以決人之永遠命運。因此猶太人在患難中有希望，那大公義者彌賽亞必定來到，以建立天國，復與安樂的社會。

猶太人之彌賽亞思想，與其末日觀念頗有連帶的關係。約有兩端：(一)有者謂彌賽亞之來，是在末日之前。(二)有者謂在末日之後。耶穌當代之彌賽亞觀念幾全部脫胎於偽經。他們以他是先在的。是被選的一位，是人子，是大衛之子，是基督，是主的基督，是上帝之子，是太子，是猶太民族之太子，要在世上建立一理想的國家，人都尊崇上帝。有時他們想此位彌賽亞是上帝的權利之報復者，是要消除惡人的。他是有戰爭性的，用刀毀壞列國，或用口的言語毀壞仇敵；用真理和律法的能力並用聖潔公平以治百姓。這樣的彌賽亞是在末日之前或說是暫時的　以後有末日的審判。此即「前千年論」之背景 Pre-millenarianism 又有時說上帝自己要復仇，懲罰惡人，然後彌賽亞才降臨，他要治理經過改革以後的以色列人，有新耶路撒冷作首都。以諾書記之甚詳，此即今日之「後千年論」Post-millenarianism 當注意者，此彌賽亞仍是一位被造者，至多是非常的超自然的一位。猶太人從沒夢想到彌賽亞即是上帝。也沒想到他是贖罪的，受苦的彌賽亞。在以斯得拉第四書內，說他死了，但他之死不過是自然之死，好像人成了功以後就

去世了。至於贖罪受苦的基
的彌賽亞觀念亦無此種趨向

連帶着我們要提及猶太
督之治理是永久的。(二)是
界惡者反對他，但皆被制服
意，即彌賽亞來時，勝過仇
受審，人遂永久受其賞罰。
犯法，奇景，戰爭，饑荒，
人反對，名曰「反基督者」—
偶像，天下猶太人歸回，死
樂之景象，(七)世界由朽壞
有本族復活，只有義者復活

或由彌賽亞為之，或上帝為之，(十)最後之命運由此決定。據他們之意見，人死後受臨時的賞罰，末日就永遠決定了。惡者入「磯哈那」之火，被選者入樂園與主同榮。

以上是大多數人之思想。雖然，他們的思想仍難免歧異，例如撒都該人之主張是與衆不同的。他們只以講經為事，甚至否認靈魂，復活，天使等。因此彼等對於異邦人之態度，亦較和緩。

流散的猶太人之思想

在帕勒司丁以外的猶太人，以寄居伊及亞力山大城者為最多。彼等之思想，既出祖國，遂不能不受希拉主義之薰染，而以亞力山大城為思想薈萃之中心。稱曰希拉化的猶太主義。

彼等多忘却其國語，遂不能不學希拉語，其經典亦順時勢之要求而譯成希拉文（即七十子之譯本）。既習希拉文則希拉之文學哲學亦漸輸入。猶太人對此當抱何種態度呢？既未能如祖國同胞之排外而自守於律法典籍範圍之內，則與異邦思想之潮流同化，

實爲不可抵禦之事。此種希拉化的猶太主義，更以斐羅爲其代表人物。

當時猶太人，對於文化調和之態度，幷此種新潮流所不能避免之點如下：

(一)猶太人總是猶太人，以色列是選民，舊約書是純粹的宗教眞理，內含二大要道：一是獨神主義，一是靈魂永生。

(二)但希拉哲學中幷非全無此種思想，恐希拉哲學中如皮他戈拉，柏拉圖等，曾由口傳或假借於舊約經典，關於上帝，保護，人性各信條之眞理。至少有部分的認識。

(三)因此，希拉人不妨採用聖經以完成幷改正其哲理。同時猶太人亦不妨採用希拉文化——除非不與律法衝突——而擴充自己之思想。如形上學，心理學，倫理學皆猶太人所不及者。不過有人設想，此種學問，希拉人亦由古代猶太之啟示而得來的。

(四)既然如此，卽當尋求二者之共同點，不妨將希拉神話故事中之宗教道德教訓見諸實行。亦將聖經故事中之哲理教訓加以闡揚。去其皮殼，用其精華，二者同是「譬喩」「寓意」。此種講經法就成了後日亞力山大學者之慣用工具。聖經所記的，有者是有歷

史性的，有者沒有歷史性的，這都不關緊要，這都是象徵，最要者是其內含之精義。

（五）如此，希拉與猶太二派之思想，不相衝突，定要調和。前者須宗教化，吸收啟示之超自然原理，但仍爲哲學。後者須哲學化，用理智以發現字句中之精義，但仍爲宗教。

但在此種新的主義中，有三點當注意者。

（一）律法中之禮節儀文，佔極小地位，或以爲無用，或以爲僅作律法之介紹，人藉以多明白律法，但無深切之關係。

（二）猶太宗教之普遍化，不是國教，乃世界之宗教。

（三）彌賽亞觀念亦甚淡薄，將個人的彌賽亞而國家化，由狹義的而成爲廣義的。

除了亞力山大的猶太思想以外，尚有數事，亦由希拉化的經書僞書中可以窺見。經書中有七十子譯之聖經「LXX」始於主前三世紀。完成於主前二世紀中葉。又有智慧書，馬克比第二書，以斯帖，但以理等。僞經中則有馬克比第三、四書，阿利司提阿尺牘，

西比林預言，賚婁，周西福之著作及阿利司徒布路文集。The Book of Wisdom, The Second Book of Maccabees, Esther, etc, The Third and the Fourth Book of Maccabees, Letters of the Pseudo—Aristeas, Sibylline Oracles, Fragments of Aristobulus 此各書內容之要點如左：

（一）「智慧」多受人格化，阿利司徒布路引歐腓烏之言曰『在創世以前，太初的道發光。他是自在的，但萬物靠他而存在。他在各處活動，但無人看見他。』智慧書內所用之名辭，卽聖經著者要用之於「道」或聖靈者。他由上帝而出，又有神的屬性，他與聖靈幷列，卽是聖靈。他是造物者，或說「典米爾」Demiurge 又多半負有道德的職務。由此可知在賚婁以前，在亞力山大已有此種信條之雛形，只待彼發揚之而已。

（二）論到人，魂與身是清清楚楚分開的，甚至彼此爲敵，靈且因與身體聯合而受窘。無疑的此係希拉哲學之二元論，無論善惡，人之靈魂是永生的，以便受「智慧書」第五章內所述之賞罰。

(三)末日觀念與帕勒司丁派者大旨相同，不過較為簡單。例如末日前之苦難，彌賽亞之降臨，和治理惡人之命運等，皆提及之。馬克比第二書記人死後暫受苦處，以待復活。且為死人祈禱。然大多數之論調，則重死後立受賞罰之說。

(四)復活一事，雖為希拉所反對，但在馬克比第二書內，有顯然公認之地位。

在散居的猶太人中，當推費婁為鉅子，Judeus Philo (B.C. 20—A.D. 40)。他是宗教家又是哲學家。生於主前二十年，在亞力山大城，死於主後四十年或五十四年。他生平從未與基督及使徒有何接觸。他將摩西之宗教與柏拉圖之哲學用「隱喻」「寓意」Allegorical Interpretation 之方法，牽強附會化為一系。將箴言及智慧書(例如傳道書)中之「智慧者」解作「邏戈」。有的經學家謂約翰福音中之「道」的觀念與此相仿，以為本福音之著者與費婁之文學頗有關係。雖然費氏決未想到「道成肉身」之事。茲將其學說之要點，略述於左：

(一)上帝觀較柏拉圖者較為具體，然神離人亦甚遠，神是不能受限制的，故無準確

的論斷之可言。「準確」「屬性」卽是限制。然神是永在的，不變的簡單的，自由的，獨立的。他只「是」而已，無質無性之可言。但上帝如何造世界呢？那有限的惡的由何而來呢？費婁則混雜各說以解答之。——柏拉圖的意念，司佗的世界魂（世界內之能力）希拉的鬼，幷聖經中的天使。上帝依其意念而造世界，他的諸意念卽是諸能力，諸靈。有「創造的靈」因而生出「善靈」「忠靈」用以管理世界者。諸靈多不勝舉，皆是上帝動作的「中間者」，是他藉以工作的「道」，聖經稱之爲天使，哲學稱之爲鬼魔。但此諸靈旣不完善，故所造之萬物亦不全備而有罪惡。或問諸靈與上帝有分別嗎？當有分別，否則惡由神來。然又無分別，因「中間者」亦由神而來。費氏曾力言世界是由神來的，但無相當之答案。

(二)諸靈或能力之總合是「道」「邏戈」，邏戈是他們的始他們的終。邏戈又由「發言的他」而來。因此邏戈有兩面的性格：以創造言，他代表上帝，是上帝的像和活動的能力。是他的名，他的影子，他的印象，他的模仿。是另一上帝，是第二上帝，是上帝

之反照，是上帝之先知和傳譯者。由世界言之，他是世界之代表，人類之元首模範，與上帝有分。惟獨他是照神像而造之人，世界旣由意念，「無形的範疇」而造的，他卽是範疇之元首。上帝怎樣藉着「道」以創造世界，管理世界，照樣，世界亦藉着「道」來感謝神，求神之悅。他是大祭司。不但是物質的中保，亦是道德的宗教的中保。究竟，此「道」與神有分別呢抑同一呢？費氏亦無定案。但必須是造物者或被造者。但依狄賽郎之意，費氏之「道」不能與基督教聖約翰之「道」同語，名辭雖一，但內含之概念不一，費氏從未將道與彌賽亞相提并論，彼毫無「道成肉身」之觀念。他的道是「代天行政」的，是一種天力或「典米爾」，但非上帝之啟示者，亦非救主。

(三)論到造化，神所藉以創造之資料是「物質」。此物質在太初卽與神同在（co-eternal）原來無形，是惡之源。神加以聖質，形式，生命。依其容納之程度而賦畀之。先造的是天使，充滿穹蒼，有者高級專為神用，有者與地接近，入人身而為人之魂。惡魔無他，卽惡魂而已。魂入身內但其智慧則由上帝而來。費氏似承認魂之先在性，又有三

元的人生觀——身，心，魂，人身由物質來亦是惡的，身是囚獄，魂被禁錮，不得不藉此軀殼以存。魂與體合而被汚染，以致犯罪。但費氏似無「原罪」的思想。

（四）以實踐道德言之，費婁是一位司佗主義者，良善生活，是一切科學之目標，當拒絕肉欲快樂而有簡單嚴肅的生活。但不當自傲，因一切德行非出己力，乃由神所賜。試問莊嚴沉靜，少私克慾的工夫有何目的呢？他說人這樣行爲要漸漸的可以直接默想上帝」，以至「神遊」「登仙」而獲直覺的神祕的經驗。

總之，這種思想之影響，可見於前三福音中，保羅書信中，和耶教之末日論中，例如千年論者。這種思想又影響了教父柯利門特及歐利貞等，以及後來教會之信仰。令教父用希拉哲學之方法以推進基督之宗教。但我們的問題是：今日的基督徒所信者是基督和使徒呢？還是柏拉圖和阿力司多德呢？

附篇

費婁的隱喻解經法之一例

費婁最好用隱喻法解經，茲舉例以表明之。論到人的靈魂如何由惡向善呢？或說如何脫離肉欲而到虔誠正義的程度呢？他就採取了阿力司多德之說法而用之於舊約，以爲創世記列祖之事蹟，實含靈魂修養之精義。

人靈魂之離惡向善有三個階段（一）考察，研究，（二）訓練，奮鬪，（三）良善的性情。這是阿力司多德之說。費婁則以三列祖卽亞伯拉罕，雅各，以撒之事績，以作隱喻。在這三位列祖之先，又有三位族祖，以預備之，卽以挪士，以諾，挪亞。可謂之預備階段。

考察，以亞伯蘭爲代表，以以挪士爲預備者。以挪士旣是人類之祖，人類由他遺傳而綿延，就表明人的靈魂初次覺悟了好的生命，換言之，好的生命卽由覺悟而產生。覺悟以後，才有考察，考察又分三步：（一）物質的，（二）徘徊不定的，（三）決定的向前邁進的，如下：

第一階段

(甲)以挪士預備（創五〇六——九）表明開始覺悟

(乙)亞伯蘭之事表明考察，分三步

(一)物質的考察，仰觀天象尙不識主（創十一〇二七——三二）

(二)徘徊不定，他離開了哈蘭，撇棄撒萊與夏甲同居（表明智識邪僻）而夏甲又居留在加低斯和巴列之間，表明循環不定（創十六〇十四）

(三)認識了上帝決定向前，亞伯蘭得了智慧，離開羅得，易名爲亞伯拉罕，其妻易名爲撒拉，蒙主賜福。（創十七〇一——二一）

第二階段

(甲)以諾預備他蒙主取去，表明靈魂離物欲之惡地而向上。（創五〇二四）

(乙)雅各之事，表明訓練，他先離開拉班，表明脫離物欲（創三十一章）帶同七十人下伊及大受磨鍊，（創四三〇二七）其女底拿與哈抹之子示劍有不正關係（創三四章）

表明人靈魂受智慧派，詭辯派之誘惑。但經最後之奮鬬，卽其與天使角力，而獲勝利。（創三二〇二二——三二）

第三階段

（甲）挪亞預備，他是義人，表明人的善德之萌芽（創六〇九）

（乙）以撒表明人之良善的性情，他在未生以前已蒙召選，是完全有德行的。他的妻子利百加也是賢德的婦女。人在這種程度，心境得着安息，平安，（安息日，耶路撒冷）也有快樂，以撒之名，卽含快樂之意義。（創二七〇一——七）眞德行表明眞智慧，眞智慧表明眞樂園。由此樂園，流出善的活水來。此河又分四支：（一）比遜河，表明謹愼，（二）基訓河，表明勇敢，（三）第三河希底結（？） Tigris 表明願望，第四河伯拉（？） Euphrates 表明公平。其實這四德全是司佗派之倫理，但這四德之河流是出自上帝之樂園，竟究一切善德，一切助長善德之事，皆出於上帝自身，亦在上帝裏面。

第二章　耶穌自己之思想

基督教之思想，當然以耶穌基督之言行爲本，而耶穌言行之本則在兩大文字淵源中，卽福音書和使徒書信。雖然有的書信之時期，較早於福音書，然據狄審郎之意「耶穌自己的教訓是包含在福音中。前三福音，給我們還留了牠們的內容和重載。是小說的體裁，和牠們原始的方式最相近。第四福音也許保留了較深的啓示，但據任何學說之假設，却將夫子訓言之原來的記載，譯成了另樣的文字。雖然如此，我們應當用這兩個文源，來發揚確切的完全的教義總論。不過我們須免避這兩部見證之混合，因爲牠們的論調立場是如此的差異，我們覺難使之調和爲整個的。」在教會之思想中，原有純基督的，次基督的，外基督的諸分子，神學士之功夫是將牠們分析清楚。著者以四福音書是純基督的教義之淵源，本書既非新約導論，故只由根本文字之遺寶中，來條陳耶穌自己之思想。

前三福音之記載

歸納前三福音中，耶穌的教訓之內容，其中心思想是「上帝之國」。這個名辭猶太人早已知之，他們多年等他實現。施洗約翰宣佈說天國近了（太三〇二）耶穌說他來之時，即「上帝之國」實現之時，至少是臨近了。（太十二〇廿八）「上帝之國」是甚麼意思呢？最好將「國」字譯爲「治」字。 Basileia 上帝之統治，有統治則一切受統治者當然在內。統治是原文之本義。統治者是上帝。（太六〇九——十，十三〇四〇三，二六〇二九）但照耶穌所講，上帝不只是上帝，他也是父。他自己的父（太十一〇十七）門徒的父（太五〇十六，四五，六〇一，四，六）也是一切受統治之父，連邪惡的，無義的在內（太五〇四五）舊約中固有上帝爲父之觀念，究不如耶穌口中之父爲慈愛親密。

不過除了上帝以外，天國中還認可另一位王，就是耶穌自己（太二五〇三一，三四，四十）試問這位王是甚麼呢？耶穌自己以爲他有甚樣的位格呢？他是彌賽亞或基督，別人這樣叫他，他也直接的接受了（太十六〇十六，十七）（可十四〇六一——六

二）他用他所有的行為來表示這個名稱的意義。他熟知當代猶太人之意見，以為上帝之國，須與彌賽亞同來。（可十一〇十）他也就宣示說，他既來了，上帝之國也就來了。（太十二〇二八，路十一〇二十）約翰差人問的時候，他說他正是實行先知所宣示的彌賽亞的特徵 Signs（太十一〇三——五，路七〇十九——二三，見以賽亞三五〇五，六）耶穌自覺為彌賽亞，是不容疑議的。

前三福音中，又有兩個名稱，表明彌賽亞之位格，一是「人子」，是耶穌常常自用的。他看這名，幾與彌賽亞相等，雖無後者所含時代性的勝利之意。却表明「救主」和人類是同出一源，表明他的軟弱，他是受苦和救贖的使命，是後來榮化之必需條件。又一名稱是「上帝之子」。此名所含之彌賽亞之意義，在猶太人和門徒口中是沒有疑惑的（太十四〇三三，十六〇十六，二六〇六三，二七，〇四十，可十四〇六一，路二二〇七十）在鬼的口中，也這樣稱呼（太八〇二九下，路四〇三，六）耶穌自己雖總未用過全名，然他也接受了（太十六〇十六，十七，二六〇六三，六四，可十四〇六一，六

二，路二三〇七）他只自稱「子」 OVIOS 兩次（太十一〇二七，可十三〇三二，路十〇二二）但他總是稱上帝爲他的父。（太十一〇二五，二七，可八〇三八，路二三〇，三四下）現在却有問題了，他與上帝之父子關係是道德的連屬呢？ Moral filiation 他與上帝只有愛的連屬和門徒與上帝，有愛的連屬一樣，他的不過較爲高深一些嗎？或是他與上帝有「形上」的連屬呢？ Metaphysical filiation 以爲自己與上帝同體，超過被造者之本體原質。我們或嫌前三福音所記者範圍較窄，恐不能絕對解決耶穌之神性問題，對於此點我們當然以新約之其他部分來作傍證，雖然，福音書所記者確是福音外各書之根源，或說種子，或說雛形，後來耶穌神性之信念是由此發萌擴展的。耶穌在「子」和人類之間，曾認可了天使的地位。（可十三〇三二）他自己以爲他和父有特殊的關係，與衆不同。在此點，他和門徒分開了。他說『我的父』『你們的父』却不說『我們的父』。他是葡萄園主的兒子，天然的後裔。而先知及其他使者皆是僕人（可十二〇一——十二。）他和父的關係是絕對優越的，超然的，他與父是互相的平等的。（太十一〇二

七，路十〇二二）他和法利賽人辯論之時，說彌賽亞雖是大衛之後，然而高過大衛（太二二〇四一——四六，可十二〇三五——三七，路二十〇四一——四四。）

他宣示自己是彌賽亞，上帝之子，天國之創立者，或問甚麼是他的工作呢？他要尋求拯救已經失喪了的人（路十九〇十）捨命作多人之贖價（太二十〇二八，可十〇四五）他要受苦，受死，復活（可八〇三一）須受另樣的洗（路十二〇五十）他的血是救罪新約的血（太廿六〇二八，可十四〇二四，路二二〇二十）因此，耶穌的死就有了拯救之意義，是使我們得救的行爲。

這拯救是爲天下萬人的，雖說先拯救迷失的以色列人（太十五〇二四）然也給機會與以色列以外的人（太八〇五——十三，又十五〇二八）雖說傳道以向猶太人爲始（太十〇五，六）然有多人從東從西來，同坐在天國裏（太八〇十一）門徒是世界之光，世界之鹽。世界是莊稼的田地（太十三〇三八）門徒須傳道於天下各國（太二八〇十九）於一切被造者（可十六〇十五）在末日以前，到普天下去作見證（太二四〇十四，可十

三〇十）耶穌須被擴大宣傳。

凡願進入上帝國的人，須遵相當的條件，否則不能進去，或不能做完全的分子。他們須悔改，改變心性 μετάνοια（太四〇十七，可一〇十五，路五〇三二）因爲人是罪人（太六〇十二，路十三〇一——五）須有信仰，信神的使命（可一〇十五，又十六〇十六，路十八〇八）須勇敢承認耶穌，（可八〇三八，又九〇二六）須皈依耶穌之位格而倚賴他，因他不只是先生乃是中保，靠他得救（太七〇二二，二三又十〇三二——三九，又二五〇四十，四五，）又須忠實遵行天父之旨意（太七〇二一）又須謙遜受教如同小孩（太十八〇三，四，又十九〇十五，可十〇十四，十五，路十八〇十六，十七，）惟獨虛心的，溫柔的，哀慟的，憐恤人的，清心的，和睦的，爲義受逼迫的，才能承受這國（太五〇三——十二）又須努力奮鬬，（太十一〇十二）最後的總綱是公平「義」Justice, δικαιοσύνη 包含所有對於上帝對於鄰舍，對於自己之本分。（太五〇六，二十）

對於古代的律法，耶穌以爲人有遵守之義務，（太五〇十七——十九，二三，二四，又二三〇二，三，二三，又二四〇二十）但他靈化了律法之遵守，而對於摩西主義亦持寬大的解釋（太十二〇一——五，八，十——十三，又二三〇三六，路十三〇十五，十六）他看人靈魂之眞爲情意和實踐的德行，遠在外表的行動以上（太十二〇七，又二三〇二三）他也指出多條律法是陳舊不適用的，否認法定之不潔（太十五〇十一，十七——二十）人當饒恕不當報仇（太五〇三八——四一）否認摩西所許可之休妻（是否與離婚之意義相同？）（太五〇三一——三二，又十九〇三——九，可十〇二——十二），他宣示律法和先知到施洗約翰爲止（路十六〇十六）他自己大於聖殿，聖殿終被毀滅（太十二〇六，可十三〇二）聖殿既毀，禮節亦受重大之改變。

耶穌以「基督化的生活」來代替古代之律例。此生活之精義乃律法所含有者，最大誡命是愛上帝，愛人（太二二〇三七——四十）仁愛之測量，是以仁愛激動我們所實行之犧牲爲標準。（太五〇四五，四六，路十四〇十二——十四，）我們應當愛的，不但

是「弟兄」（太五〇二二——二四）也當愛仇敵和迫害我們的，和天父一樣（太五〇四四，四五）愛鼓勵我們幫助他們（路十〇三十——三七）饒恕他們（太十八〇二一，二二）忍受擔當他們的過錯（太五〇三九）也要謙下應允他們極無禮的請求（太五〇四十，四一）照着這些條件，上帝的兒女就將要完全像上帝自己（太五〇二八）

耶穌又叫人恆切祈禱（路十八〇一）他很謹愼的，寬大的，教導人，說獨身和貞節是高超的（太十九〇十二）他也說甘心受窮 Voluntary poverty 是有好處的，是人要做完全人所必需的（太十九〇二一，二三）人又要離開家庭和親屬（太十九〇二七——三十，路十四〇二六）

以上所舉是我們所得耶穌的倫理觀念之梗概。

人須實行以上所舉之教訓，才能做上帝國的一份子，才能「承受」這國（可十〇十五）他能承受的多少，是以他能實行之多少爲比例的。耶穌的意思，「上帝之國」之含義，不只是末日的，最後要建立的。他說這國是在今生現世要建立的（路十七〇二十——

二二）特別是在信者心裏。總之，在耶穌口中，人承受上帝國之態度，有三種不同之意義。(一)末日的，(二)現在的或現實的，(三)個人的。按第一義，末日之天國中只包含那義者（太十三〇四三，又二五〇三四，四一）按第二義，上帝國在現在的世界裏，受人不同的對待，善惡并存，程度不一（太十三〇十九——三十，三七——四三，四七——五十，又二五〇一——十三，三一——四六）按第三義，惟獨遵行上帝國條件之人，才能與實得之，歸爲己有。（太十二〇三四下）

試問天國的份子，當怎樣彼此同處呢，互相分別獨居嗎？還是應當團結呢？耶穌的意思是願意他們成立一個社會（教會）Εκκλησία（太十六〇十八，又十八〇十七）他選擇了使徒，創立了一個團體的中心。這個教會是堅固不移的。彼得把持了鑰匙，（太十六〇十八，十九）使徒都有這權柄（太十八〇十八）他們要教訓，施洗，受人的聽從，和耶穌自己一樣（太二八〇十九，路十〇十六）但是耶穌又教訓門徒謙卑，不要受師尊的稱呼，誰願爲大，須作僕人（太二三〇八——十，又二十〇二五——二七）

門徒要用父，子，靈之名施洗，（太二八〇十九）洗禮是得救者所必需的（可十六〇十六）洗禮以外主又立聖餐之禮，要門徒吃他的肉，喝他的血，叫他們照樣行，爲的是紀念他（太二六〇二六——二九，可十四〇二二——二四，路二二〇十七——二十）

論到聖靈之位格，在前三福音中，在耶穌的教訓裏，沒有別處比「洗禮詞」（太二八〇十九）再爲明顯的。除此以外，關於聖靈之位格，不比舊約中之觀念有何較多明顯之啓示（太十二〇三二，可十三〇十一，路十二〇十，十二）

以上所述，是「上帝之國」在現世的概況。但此不過是爲最後將要建立的國度之預備。這個「將來」，是耶穌時代的猶太人所希望而恐怖的。關於「將來」的國度，耶穌有何話呢？實質言之，耶穌的話語除非將那些時代性的和物質性的彌賽亞觀念都靈性化了，而且將那些狹隘淺薄的觀念加以修正，其餘和當代的思想大致不差，他承認在人死後，立刻就有報復，至少是暫時的報復。在富翁與拉撒路之訓言中可以見之，在善惡二

者之間，有絕對不能通融的樂和苦。（路十六〇十九——三一）主在十架上，亦曾應許一同被釘的強盜，同享樂園之福。所謂「樂園」卽死後快樂之情況。（路二三〇四三）論到末日之情形，耶穌亦曾提及：(一)末日大難之前，必有豫兆（太二四〇六——十四，可十三〇七——十三，路二一〇九——十九）將有戰爭，瘟疫，饑荒，地震，門徒將受仇恨，逼迫，鞭打，死亡。(二)然後大難臨到（太二四〇十五——廿八，可十三〇十四——二三，路二一〇二十——二四）在末日以前，世界上的苦難，是人從來所未經過的。(三)最後末日臨到（太廿四〇二九——三一，可十三〇二四，二七，路二一〇二五——二八）日月無光，星宿墜落，人子降臨和閃電一樣（太二四〇二七）駕着雲彩，滿有榮耀威嚴。（太二六〇六四　可十四〇六四，路二二〇六九）人子要遣天使吹號，不但召集義者，萬方之人，皆要到他面前，（太二五〇三二）一切死者復活，（太五〇二九，三十，又十〇二八，又二二〇二三——三三，可十二〇十八——二七，路十四〇十四，又二十〇二七，四十）遂有審判人子自己要審判（太二五〇三二，三三，又十六〇

十七）每人在內（太十六〇二七，又二二〇一——十四）按着每件行爲受審判（太十三〇四一，又二五〇三五——四五）每人受審，是根據每人自己的行爲，不論國界，不論宗教儀式。（太二五〇三四——四五，又七〇三——二七，又八〇十一，十二，路十三〇二五——三十）

義者所得之賞賜，是最爲令人欣慰的，他們要像天使（太二二〇三十，可十二〇二五，路二十〇三六）有永存的生命（太二五〇四六，路二十〇三六）要見着上帝，與神同處。耶穌曾用筵席作喻，（太二二〇二——十四，又二五〇十）被選者要與列祖同座（太八〇十一）要坐在寶座上（太十九〇二八，路二二〇三十）光耀如星（太十三〇四三）他們的快樂是靈性的快樂，是永生（太二五〇四六，可十〇十七，路十〇二四）完全屬了上帝，完全得着了上帝即是永生。 Complete possession of God （二五〇三四，四六）在三福音中，「永生」不是廣義的，反之，耶穌積極宣示，說義人是不死的（路二十〇三六）

惡人之命運將如何呢？不用說是最苦的，是「死」「滅亡」與「生」相反（太七〇十三，十四）照字面講，好像耶穌以「死」爲毀壞消滅，但這不是耶穌之思想。他說惡者將由他面前被驅逐（太二五〇四一，路十三〇二七）將要被投入「磯很納」地獄裏，（太五〇二二，二九，三十，可九〇四三，）投入火的「磯很納」裏，（太五〇二二）入永火裏，（太二五〇四一，可九〇四二）是黑暗地方，他們在那裏哀哭切齒（太八〇十二，又二五〇三十，路十三〇二八）要永遠受苦，火不息，蟲不死。（太二五〇四一，四六，可九〇四二，四七）

試問罰賞與被審的人之行爲，有甚樣的關係或標準呢？每位惡人所受的罪，是要照着他自己的性情，知識之程度所行之惡而作比例。向多得的人就要多要（太十一〇二三——二四，又十二〇四一，四六，路十二〇四七，四八）至於賞賜，按經文說，有時是一律平等的，好像恩賜（太二五〇十四——二三，又二十〇一——十六）又有的地方說是以功績作賞之比例（路十九〇十二——十九）但這矛盾之處，不難解決，我們可以

說，上帝之賞，原來超過人的功績，實在言之，賞賜是「白施」的或「分不當得」的。Gratuitous（路六〇三八）賞賜旣是優越的，則人的功績之等差，卽與之相形而滅。雖然，酬報之差別亦非完全抹掉，在天國中，亦有等級（太五〇十九）

論到末日之時期，我們由三福音中，似不易得清晰的觀念。當代的人，常將末日與彌賽亞同來。而且門徒和早年教父亦曾一時的這樣盼望，以爲彌賽亞之再來 Parousia 卽在眼前。耶穌自己，有的時候說末日近了（太十〇二三，又十六〇二七，二八，又二四〇三四，可八〇三九，又十三〇三十，路九〇二六，二七，又二一〇三二）反之，有時說此末日遠在將來，可由比喩中見之（太十三〇三一，三二，又二四〇四八，五十，又二五〇五——十四）須待福音傳遍地極，然後末日方來（太二四〇十四，可十三〇十）因此不同之經文，學者之意見亦不一致。雖然，有一要點，十分淸楚，耶穌不願他的門徒或是我們，確實知道他再來之時刻（太二四〇三六，可十三〇三二）他只說末日之來，必出於人之不備（路十二〇四十）因此我們都當儆醒，守候，（太二四〇四二，四四，

又二五〇十三，路十二〇三七——四十）

約翰福音之記載

在第四福音中，「上帝之國」之名辭較爲少見，然非絕對沒有（三〇三五）但此名辭之含義亦與前三福音者不同。在此書中，「生命」二字代替了「上帝之國，」上帝給我們的是「永生」。在前三福音中，耶穌多論他的工作，也多論到我們，但在此書中他却多論到他自己幷他與他父之關係。在前三福音中，他不重「他爲中保」Mediation 之觀念，「中保」「中介」之意幾乎沒有。再者，在此書中，關於聖靈的思想和論調，大爲發展。末日審判之觀念，亦由現象式的戲劇式的而進到更親切更靈性之意義。

上帝是靈，凡來拜他的人，須用靈性和誠實來拜他（四〇二四）這種話就打破了猶太之狹隘主義，而引人到新的教訓之途徑。上帝如此愛世人，甚至將獨生子賜人，叫人得生（三〇十六）上帝對於我們的愛更爲濃厚，更爲切實，其意味是人從前所未曾有的。上帝是父，是耶穌之父，又犧牲了耶穌，來表明他是世人之父。

論到耶穌，倘在前三福音中，耶穌和父的關係，與門徒和父的關係，迥然有別，則在本書中，這樣的狀態尤爲顯明。他宣示他自己是上帝之子（五〇二八，又九〇三五——三七等）他的「子性」是有特殊意義的（三〇十六，三五，又五〇十九——二二等）「父」和「子」之關係與別的關係相比較，有絕對不可同語之性質（三〇三五，三六，又五〇十九——二二）既然如此，「父」就是「子」的本體，存在，動作之根源（五〇十九，二六）父在子裏面作工，父子相知（十〇十五，八〇五五）相愛五〇二十，又十四〇三一，又十五〇九）父在子內，子在父內（八〇二九，又十四〇十，十一）他們原是一（十〇三十，又十七〇十一，三，二二）屬子的亦屬父，屬父者亦屬子（十七〇十）父自己有生命，亦賜子生命（五〇二五）故此，承認或拒絕子的就是承認或拒絕父，（八〇十九，又十四〇九，又十五〇二一——二四）世人須同樣的尊敬父和子（五〇二三）「子」在降世之先，是先在的，在亞伯拉罕之先，（八〇五八）在創世之先已受父之榮耀，（十七〇五）他由天而來，仍回到天上（六〇六二，又六〇三三，五一）

到父那裏，父比他大（十四〇二八）受差到世（三〇十六）實行他的使命（五〇三六，又十四〇三一，又十五〇十，）要教訓，審判，靠自己之名行事（八〇二六，又十〇三二，三七）。

但耶穌使命之正當目的不是審判，乃是拯救，（三〇十七，又四〇十二）要給人永生，書中常常提到。耶穌是生命，（十四〇六）要給人豐盛的生命（十〇十）他是光，要光照世界（三〇十九，又八〇十二，又十二〇四六）爲要叫人認識上帝，因爲認識上帝和兒子耶穌，卽是永生（十七〇二，三）除了教訓的本分，他又有受苦的本分，他要將他的肉血給人，叫人得生（六〇五一）是好牧者爲羊捨命（十〇十一，十八）這是父之命令（十〇十八）。

我們怎樣接受光呢？分享生命呢？得着拯救呢？只有皈依耶穌，與他合一。正如他和父合一，我們也當和耶穌合一，爲的是和上帝合一，這是全拯救之秘訣。主是光，領到生命（八〇十二，又十二〇四六）是羊的門（十〇七，九）是牧者，我們當作他的羊

（十〇十一，十四）我們是葡萄枝子，非與樹合一，不能結果（十五〇一——七）所以我們須常在他的愛裏，如他常在父的愛裏（十五〇七——十）Abide in His love其餘拯救之觀念則和前三福音者大致相同，例如：由聖靈和水重生（三〇三——七）信主口裏的話（三〇十六，又五〇二四，又六〇四十——四七）吃他的肉，喝他的血（六〇五二，五九）。

論到教會，亦大致相同（十三〇二十，又十七〇十八，又二十〇二三，又二一〇十五——十七）。

惟「聖靈」之觀念，在本書中頗佔顯著之地位。靈和父，子，顯有分別（十四〇十六，二六，又十六〇七，十三——十五）靈由父「出」Proceeds（十五〇二六）但靈所宣示之話是受於子的 Receives（十六〇十四，十五）（十六〇十三——十四又十四〇二六）因凡是父的也都是子的（十六〇十五）靈從父出，受於子，但父和子二位差遣了他（十四〇十六，二六，又十五〇二六，又十六〇七）但靈不與父子分開，因父，和子和

他一同降格到信者心裏，（十四〇二三）他是眞理之靈，（十四〇十六，十七，又十五〇二六下）他的本務是爲耶穌作證，要在人心之內部，證實耶穌的訓言（十五〇二六）呼門徒能完全實現出來，倘若必要，靈自己要講解（十五〇二六，又十六〇十三）他要永與門徒同在（十四〇十六，十七）反之，世界不能接受他（十四〇十七）靈要反證世界（六〇八——十一）因這世界不認耶穌（八〇二三，又十八〇三六）恨耶穌和他的教會（十五〇十八——二三）且救主不曾爲之祈求（十七〇九）

天下萬人雖被招呼爲上帝之兒女，（十〇十六，又十一〇五二，又十二〇三二）但人不全答應。不信的人曾被預言了。（十二〇三七——四十）這是上帝之意，除非父之吸引，即無人就耶穌來（六〇四四）且父只將部分信者交與耶穌（十七〇六）這也是人背逆之結果，人反對光，爲要作惡（三〇十九——二一）人隨己意，靠賴自己（七〇十七，十八，又九〇四一）

人拒絕光，遂受審判，人背光行惡，即是審判（三〇十九）人何時拒絕耶穌，何時

卽是受審，人若不信卽已被定罪（三〇十八）人不須外面的審判者，人之頑固和輕道，足以在末日將他自己分別出來 Separation （十二〇四十八）信的人必不被定罪，（三〇十八，又五〇二四）由此可見，耶穌來，不是爲審判，（三〇十七，又十二〇二七，又八〇十五）因惡人自己卽自自己之審判者，自己將自己和衆人分開。不過，耶穌之來，確是人類受審之機會，願信他的和不願信他的才有分別（九〇三九）。

但邁內心的，隱祕的審判，并非不用末日子要執行之大審判，或總審判。聽他聲的人都要復活，而受賞罰（五〇二八，二九）義者之復活，是靠耶穌之能力（六〇三九，四十，四四）因爲信者受了他的肉和血（六〇五四）但此賞罰之情況，不過是現世業已嘗試過的賞罰之延展而已（六〇四七，又十四〇三，又三〇三六，又八〇二四）。

由上所舉，本書與前三書，論調雖略不同，却不相反。字裏行間雖有伸縮，却不衝突。在「永生」二字裏，天國之意味更親切，審判不只在將來，却已在良心裏，爲之開端。至於父，子，二者性質之關係，中保之神性和品行，聖靈之信條，則較顯著。此一

切均離耶穌夫子之心思不遠，當認作他的思想之反響或忠實的傳譯。

第三章　使徒時代教父之思想(古代)

使徒時代教父 Apostolic Fathers 指着在第一世紀之末，至第二世紀之初的一般領袖而言。他們的思想教訓，係直接由使徒得來或由使徒之門徒得來的，因此命名爲「使徒時代的教父」。他們受感和思想之程度，不若新約著者和他們以後的著者之深，我們只可稱此輩爲作證者却非神學家。使徒時代的教父約有八位，可以從當地流行的文學中看出來。

(一)在羅馬有柯利門特第一書(九十三——九十七年)(二)賀馬之牧者(一四〇——一五五年) The Shepherd of Hermas. (三)在羅馬或歌林多有柯利門特第二書(一五〇年)(四)在安提阿以及小亞西亞沿岸有伊革內西烏之七封書信(一〇七——一一七年) The Seven Epistles of Ignatius (五)在士每拿有波利喀普之書信，及殉道論(一五五——一五六年) The Epistle of Polycarp, Martyrium. (六)在弗呂家之海爾阿波利有帕

皮阿之文集（一五〇年）The Fragments of Papias（七）約在帕勒司丁有十二使徒遺訓 The Didache （原本在第一世紀末，修正本在一三〇——一三一年）（八）約在伊及有偽經巴拿巴之書信（一三〇——一三一年）Epistle of St. Barnabas.

以上諸文學中之思想，多出自舊約。他們看聖經是超越的，是「聖言」。但他們對於耶穌之言語亦認為有同樣的權威。伊革內西烏看福音與先知書同等。他以使徒為教會信仰之師。除了成書的史料以外，他們亦利用前輩曾與使徒交接之口授的遺傳，作為史料。「口傳」的材料，都是由記憶而保守的，頗受珍視。他們尊敬監督（今稱主教），不次於上帝，耶穌，和使徒。

柯利門特第一書

此書是羅馬的柯利門特寫的。他是保羅和彼得的門徒。據他說這二位是他的師表。他也許是保羅所說在腓立比的忠實的同工之一（腓四〇三「革利免」），他許是羅馬人與皇室有關。從書信中，看他很像有學問的人，曾熟識七十子譯的聖經。我們確知在第

一世紀之初，他在羅馬的教會中，居於首領的地位。遺傳說他是彼得之承繼者，又說他是第三位。先前因爲他不滿於羅馬的文化，就去帕勒司丁，遇見了彼得，就皈依了耶穌。同彼得旅行，爲他著書，受他指派爲繼承者。後受特雷古皇帝之逼迫，彼流外省，爲道殉難，死於大海之波浪中。但據尤西比烏之記載，並無此事。

此書是寫給歌林多教會的。內容之大意，說：

古代的著者和本書的著者，都是由聖靈之感力而寫的。但聖靈是耶穌的工具，在舊約中向我們說話。

論到三一之神，在四十六章內有話說：『一位上帝，一位基督，一位恩惠的靈，臨格在我們全體身上，是在基督裏蒙一個選召的。』在五十八章內有誓文說：『因爲上帝活着，基督活着，和聖靈，就是蒙召的人之信仰和盼望……』

耶穌「以肉身言」是由亞伯拉罕來的，他是上帝之僕，又是上帝之子，在天使以上，他是上帝的光榮，由上帝而生，坐在上帝右邊。著者甚至於信耶穌爲上帝。

耶穌來是要救我們，他將他的血給了我們。他的肉爲我們的肉 His flesh for our flesh 他的靈魂爲我們的靈魂。拯救由此血而成，將恩惠給一切悔改的人。耶穌是我們輭弱的人之辯護者，是大祭司。藉着他，我們榮耀上帝，祈禱上帝，但耶穌自己亦當受尊敬。

使徒繼耶穌之後，是耶穌之使者，一如耶穌是上帝之使者。使徒又設立監督，執事，並選定在他們以後繼任之人，這些監督或祭司要執行聖禮，因此，我們當遵守他們的命令，因爲他們是魂之引導者。所以剝奪他們的職權是有罪的，像在歌林多所行的。歌林多教會，對於長老職權之侵犯或分裂，是由於嫉妒。柯氏痛斥之，以爲基督之體，不當分裂，所以他苦口婆心的以謙卑，柔和，遵命，恩愛來勸勉當時的教會。

論到稱義，著者似採保羅和雅各二者之言而並用之。一面說信者(被選者)之稱義，非由自己之善功，全賴上帝之意旨。但一面又力勸信者之美德善行，以爲是必要的。亞伯拉罕得福，因爲他用信心成全了公義和眞理。信而無行，則歸徒然。

每人之行爲，要受上帝之裁判，著者要得如今生的加倍之福，就是永生。保羅，彼得曾爲道殉難，他們要進入光明之地。柯氏說人肉體必要復活，不但以聖經，基督爲證，且以自然界之事作比喻。

第五十九章至六十一章，包括典制的祈禱，可作第一世紀末教會中祈禱之榜樣。

賀馬之牧者

論到賀馬之爲人，意見不定，有者說他是保羅的朋友，保羅曾在信中問候他（羅十六〇十四）有者說他與柯利門特同代，是羅馬教會之長老（主後九二——一〇一年）又有人說他是羅馬主教白烏司之弟。又有人說這書是三位著者寫的，由白主教之弟完成之（約一四〇年）又有人說這書是出於「無名氏」之手筆，柯馬是假名，用以造作本書之使徒性的權威。最後竟有人說是保羅冒賀馬之名而寫的。夏夫以第一第二之說爲最可取。在主後五十八年，他尚年靑，到特雷古皇帝之時，他已經老邁而寫此信。據書之內容，這人家庭不幸，兒輩不良，產業蕩盡，他就悔改，以「半信徒」的資格來傳正義之

道。他大概是外邦人而後信主的。他用隱喻之法，寫出文章，教會好像是一位主婦，將啓示傳給他，後來有「傳悔改的天使」隱身作牧羊者之模樣，而告以眞理，故此書名曰牧者。

本書之主旨，是指責羅馬教會之缺點而指以挽回之道。是論「悔罪」的 Penance 一部宗教文學。

當時的教會，受了極大的逼害，許多信者，以身殉道，但又有許多信徒，變節背教，甚至毀謗教內之弟兄。有者變節，是由於個人之利害關係，因爲他們過於貪戀世上的好處。有者欺騙，故意造謠。一般富者，雖不公然背教，但他們的生活完全是寓乎教外的。當時的基督徒彼此詆毀，紛爭結黨。又有狂傲自大之輩，輕率從事。又有教內之罪人受了情慾的束縛。以上諸惡，都是由於人之二心二意，意志不強，精神渙散。

拯救之法，只有懺悔蒙赦。關於此道，當時有兩個極端的看法(一)人蒙赦只在他受洗之時，以後不能再有，(這是後來孟他派所主張的)(二)是「唯知派」所主張的，說

罪人用不着懺悔蒙赦之舉，但賀氏對於這兩種說法，都不承認。賀氏以爲「懺悔禮」可去當前之罪，例如爲某件罪而行此禮，但不能永久有效，更不能反覆無常，赦而復罪，故意違犯，則其拯救十分困難。至於外邦人，直到末日亦有蒙赦之可能和希望。除了那些教內的信者，他們背教而又詆毀同道者以外，其餘各級罪人，皆能享受懺悔禮之福。懺悔重在痛悔己罪，改變內心 μετάνοια 受其當受之罰而將心身釘於十架。信者倘享受了一點鐘的「被禁的快樂」則需三十天的懺悔以贖之，倘犯了一天的罪則需一年的懺悔，以贖之。

既重悔改，當然亦重實踐的倫理，如節慾，禁食，賙濟等。以遵守誡命爲蒙神悅納之條件。休妻之後，倘妻悔過，亦可破鏡重圓，寡婦亦可再嫁，惟守節爲上，最高之德是：清白，簡單，貞節。

在信條方面，賀氏最重上帝之憐憫。

關於基督，他從來不用「道」「基督」字樣。他總是用「上帝之子」或「主」等字

樣。

關於三一問題，賀氏以爲(一)上帝與聖靈有父子之關係『(主人的)兒子是聖靈』。(二)聖靈曾有身體，或說上帝使靈住在內體當中，因此聯合，上帝就能造成救主，這樣說來，耶穌只是人，聖靈在他裏面居住，(這就是後來「義子論」之先導)三位一體之意義，只成立於耶穌肉體的「榮化」以後，亦在他承受了上帝的應許以後。關於耶穌的拯救，言之甚鮮，他僅提及耶穌之痛苦，工作，並赦罪數事。(三)聖靈是父之子，在萬物被造以前，他住在耶穌之內，亦住在信者心內。

在此書中，天使論頗詳，共有六位天使，其中一位爲首，餘者受其指揮。此天使之首是上帝之子(?)又說這首位天使是至高大者，他爲悔罪者求恩，又說此首位天使即米迦勒，將上帝之法，栽植在人心中且監視之。但此三者——上帝子，最高大者，米加勒，却有同樣的職務。

教會是一位主婦。是如神祕的城，不是那善惡混雜的教會，乃是預召的和公義的信

者之團體。教會在一切被造者之先，世界爲他而造，還在上帝之子的磐石上。洗禮是入教會得救之必需條件，須奉主名而行之，信者因此出死入生，得新生命。

柯利門特第二書

此書雖名爲柯利門特第二書，但不是他寫的，是一種「重言」的作品。時期較第一書晚的多。（在一百二十至一百四十年之間）牠的體裁並不是書信，簡直是一篇講章，是使徒以後的教會的講章之典型，因此這篇古文，才有了價值。

全篇大旨是重實際的道德問題，却少教義之討論。

耶穌是神聖的『弟兄們我們當想耶穌基督是上帝，是活人死人的審判者。』他是救主，是不朽的，啓示眞理和生命。

教會是在日月被造之前而存在的。先是靈，是不能見的，後來具體化了成爲基督之新婦。這具體的教會是靈的模仿，因爲基督是屬靈的。教會既成了體，我們就不當沾汚自己的體。傷害己體即是傷害教會。洗禮是顯印，我們當愼重保存，勿使汚染，藉以獲

得生命，但只有遵行神命，才有能力保存之。

我們當實行美德，以報耶穌拯救之恩，又當克己，悔改賙濟禁食，人死必受審判而受相當之賞罰。

伊革內西烏之書信

伊革內西烏，別名提歐弗路 Ignatius, Theophorus 生於第一世紀之末，第二世紀之初，是安提阿教會之首領。與羅馬之柯利門特，耶路撒冷之西緬同時。安提阿是外邦福音的發祥地，又是羅馬之第二大都市。此處多數信徒與異教相接，遂急速的促成了教會之組織。在彼得以後，他許是本教會之主教。遺傳說他是彼得之徒，又說是保羅的或約翰的不能確定。伊氏除了熱心異道以外，他是教會中第一位提倡「聖樂」的卽宗教音樂。在古代教會眼中，伊氏生平之最大榮耀就是他的殉難。在信中他對羅馬人說：『從敍利亞到羅馬，我同野獸爭鬪，在水面，在陸地，在白天，在夜晚，我為十個惡豹（兵卒）所鍊鎖，受盡了虐待……我願被野獸所吞，我祈禱着願牠們都預備好了。』據說特

需占皇帝親自審他，因他是基督徒，就定他死罪，將他解到羅馬，扔到獅子場裏，在萬人喜笑中被噬而死。他的遺骨被運回到安提阿作爲紀念。但尤西比烏記載，不是皇帝卻是長官來審判的，無論如何，他爲主死了。

他的書信所譴責之主要事項，卽教內之異端邪說——(一)除主教以外，私結黨派，(二)偏重猶太人之遺傳禮節，(三)對於基督偏重「唯神主義」之學說(見後)，(四)不道德的行爲。因此伊氏主持三大要道以矯正之：(一)基督，(二)教會，(三)基督化的生活。

首先提及者是神之純一性『只有一位上帝，由其子耶穌基督表現出來』。

基督是「邏戈」「道」，基督在創世以前與上帝同在。基督是我們的上帝，基督是上帝，他的血是上帝的血，他用己力由死復生，同時基督確是大衞的後裔，由馬利亞而生。他是神之肉體的表現，他是人和我們一樣，因此他反對「唯神主義」 Docetism，甚至於相信復活後之基督，亦是有肉體的。基督是屬肉體的，又是靈的，是被生的，又不是被生的，肉身成神，死中之生命，由上帝生，又由馬利亞生，是有「受感性」的，又

是「非受感性的」Passible, and impassible 伊氏在他致波利喀普書內曾說：『(你)要盼望他，他原是超時的，永久的，不能見的。但爲我們的緣故，是可見的，他原是不能捉摸的，不受感的，但爲我們的緣故，這都是可能的。他爲我們的緣故，曾受了各樣的苦處。』

伊氏說救主之事功，不外兩樣：(一)與人類對於上帝之認識，(二)與人生命以敗死亡。基督是父之「思想」「言詞」，父用以表示自己。『他成了我們對於神的知識』他是先生。他既有人形，即用新生命以驅除死亡，即十字架之精神。

每個教會，是天父的家，是他的眷屬，基督爲首。伊氏是第一個人用「正統」或「普世」καθολικη 的名辭於教會。他希望天下有統一的教會，只有一個。具合一的精神。教會之職分有三：即主教，祭司，執事。

聖禮中他提及「洗禮」，和聖餐，但他論「聖餐」則較爲明顯，他曾用「尤啓利司提亞」名辭 Eucharist ευχαριστία 以表所用「成聖之物」，他說：

「異派人不願用聖餐和祈禱，因爲他們不承認聖餐是我們救主耶穌基督之肉體，爲我們的罪捨的，也是父用愛心從死裏舉起來的。」由此可見伊氏對於聖餐之「寫實」的觀念。但他並非言之太過，因異派之人卽「唯神主義」者，否認了耶穌的眞肉體。聖餐除了表示基督之捨身，又是教會聯合統一之象徵。

婚禮當由主教來主持，須得他的允可而後舉行，這樣的婚姻，是由於主的而非由於情慾的。人能爲尊重主之身體而「完全清潔」（獨身？）尤善，但不可自居有德而狂傲。

教會中最要最高者，是信徒之生活，是伊氏本身所努力實現的。——熱烈的愛，及殉道的志願。耶穌是他生活的中心。基督不但給生命，他親自住在我們裏面，他就是我們的生命是眞而不滅的。「穿戴着上帝」「穿戴着基督」「穿戴着聖潔」是他慣用的字語。以信愛二字以包括之。

最引人注意的，伊氏羨慕「殉道」如饑如渴。以受苦爲飽足，『在我裏面，戀慕

（對於世界）是被釘在十字架了，對於物質的火早已熄滅了，只有永生的水，常在裏面對我說，「到父這裏來。」』爲我們所受的苦，上帝必有賞賜，義人所得的就是永生。

波利喀普

關於波利喀普Polycarp（A. D. 69—156）事蹟之考據亦不甚多。雖有白歐尼烏所著之波利喀普傳，但不甚可靠，且流行甚晚，約在第四紀中葉。據白氏所述，波氏自幼是基督徒。他聽過約翰講道，是約翰的門徒。他也許認識安得烈和腓力。他原先許是奴隸，後由奴隸而自主，且置田產。他又自動的願作一位獨身主義者，約翰死在主後一百年，波氏在卅歲時即與約翰多相過從，書中嘗有追憶他和約翰論道之美事。他和帕皮亞當時許是約翰的同門弟子，據特士利安之言，約翰委派波氏爲士每拏之主教，但艾瑞尼烏說是「使徒們」委派的。波氏在職多年，惟當時基督徒受迫甚烈，曾有十一位信徒在本地之鬪獸場中，被教外黨徒擲諸咆哮之羣獅中殉道而死。他們喊叫說『除去這些無神派』，波氏亦受羣衆之攻擊，將被獸吞，但獸鬪已畢，羣衆遂將其焚燒而死。

波氏之書信，是寫給腓立比人的，內容和柯利門特書之旨趣相近，多係勸善之性質。關於教義亦略提及，他亦反對當代之唯神主義者，而極力主張基督之實在的身體，及其所受實在的苦難。基督爲我們的罪死，成了我們的義的保證，又是人類的審判者。凡否認復活，審判諸事之人，皆是「撒但的頭生子」。我們得救由於上帝之恩惠及意旨，非靠己功。雖然，只有愛的行爲，始能成全信與望。

在教會所發表的殉難記中，多有關於三位一體之道。至於以身殉道一事，信者固不必故事招搖，或有意自取，且福音書中亦無此等教訓，但信者在遭逢不得已之境遇時，只可捨身守道。去永刑永火，身體復活，承受永生。

殉道記第十七，十八兩章，論到拜聖之事：(一)崇拜基督和敬愛聖人及遺骨遺物是有分別的，(二)對於殉道者之遺骨遺物自有相當之注意，(三)當定節期紀念他們，藉以追念先聖之勝利，而增加後人之喜樂。

帕皮阿之貢獻

帕皮阿 Papias (A. D. 70) 是約翰之弟子，是波利喀普之朋友。是弗呂家省海阿波利之主教。他也許認識腓力和其他使徒。帕氏是位虔修苦讀的人，熟諳聖經，且是一位忠實的遺傳之保存者。Traditionist 只可惜他有的時候是過於輕信。他所努力追求的是原始的基督教之淵源。曾搜集使徒們之口授的遺傳，關於耶穌的論語，而成五大卷之書名曰主語釋義。不料此書佚失，僅艾瑞尼烏和尤西比烏保存了一些斷簡殘片，尚有價值。其中帕氏力證希文的馬太福音和彼得遺傳之馬可福音。在此殘篇中，帕氏似提及約翰八〇十一，或路加二一〇三八所記諸事。他是位千年論者，以太二六〇二九之主言，含有深的意義。他又是一位聖經成典的證人，因爲他已知前三福音之存在，也許知道第四福音，因他曾從約翰第一書內引用過話語。他也爲啓示錄之著作而作證。又利用了彼得前書。他似乎不知保羅和路加，也許因他獨重耶穌一位的言語而竟忽略別位了。帕皮阿也是位殉道者，和士每拏之波利喀普一同爲主捨命。他最珍重口授的史料曾說：

「我不像別人，喜歡多說話的人，我只喜歡說眞話的人。不喜歡單記別人命令的

人，我只喜歡記載我們所信的主，由眞理而發的命令的人。倘若有人從長老那裏來，我一定要問長老們所說的話：安得烈或彼得說了甚麼。腓力，多馬，雅各，約翰，馬太或主的其他門徒說了甚麼？……我以爲從書本裏所得的，不像從活人口裏所得的利益多。』

帕氏又援引長老約翰的話說：

『馬可是彼得的傳譯，確實寫下來他所能記憶的，但不是照着基督的教訓或行爲之次序。他也未曾聽見或跟隨主，他後來陪着彼得。彼得不過按民衆之需要以施教，却是無統系的。所以馬可沒有錯誤，他盡力載述他所能記的，注意不願遺失他所記的，也不願有虛僞的記載。』

十二使徒遺訓

這書是爲信者而作的，又名狄達基 Didache 著者爲誰，不知其詳。書之內容是取問答之體裁，共十六章，分三大段：(一)道德教訓，(二)訓練，(三)將來的事。

『只有兩條路，一是屬於生命的，一是屬於死亡的，此二者大有分別。』一至四章，論何爲當行者，何爲不當行者，以得生命。第五章論死亡之道。『在教會內，你當承認你的罪，萬不可帶着壞的良心來祈禱。』

在訓練的部分裏，六至十四章，論到教會的禮節和職務。(一)凡慕道之人，在受洗以前，須受道德的訓誨。是要奉父，子，靈的名而舉行的。(二)施洗，須用涼的泉水最好，若是沒有，就用死水或溫水亦可。若水不夠浸洗用的，就用水澆頭三次。在洗禮以前，施洗者和受洗者，都要禁食，別人能隨着更好。(三)每禮拜之第四日和第六日是禁食日，祈禱須用 πατηρ 「父」字樣，一日三次。(四)至於聖餐所用之餅和酒是成了聖的。信者先用餅後飲酒。擘餅是信者在天國集會之象徵。惟受洗者始能用餐，因爲主說：『不可將聖物丟給狗。』在祝聖謝餐以前，當先認罪，此禮多半在禮拜日舉行。(五)「懺悔」「認罪」之事亦提及兩次，雖無細節，然亦是一種禮。

至於教會任職之人共有五等：(一)使徒，(二)先知，(三)教師，(四)監督（監視

者，現稱主教），(五)執事。使徒是遊行佈道的，對教外人傳福音，人當歡迎他如同歡迎主自己一樣。他在一處，只住一、二天。在他離別之時，只討要食物，夠到下一站用的。先知是「在靈裏面」講話施教的。倘若他被察驗，合乎真理，以後他的動作雖令人難解，然亦無須再被審查。我們由他的行為結果，就能知道他審定他了。先知是教職之中最重要的，等於舊約中之大祭司，當享受一切「初熟之果」。教師是教導信者的，他的話不是由於靈的，却是學來預備好了的。他也當受審查。至於監督和執事則多從事於典禮之執行。

第十五、六章論到末日之事，不外福音書和保羅所說的。(一)主來的日子不能確定，(二)主來之前必有預兆，(三)有人冒充基督，(四)多人毀謗聖道，(五)死人復活，但只限於義人，(六)然後耶穌駕雲降臨。

巴拿巴書

這書亦是一種匿名的作品，共分兩段：一至十七章，又十八至二十一章。後半部多

是訓誨。前半部是擁護基督教而攻擊猶太教的。大意說舊約是新約之預備，新者來則舊者廢。只有痛悔，恨惡，克欲，方能表現律法中血祭，禁食，割禮之精神，這是深一層的知識 γνωσις 決非猶太人所能了解的。他們是被惡天使所迷惑了。這書全部是用隱喻的講法，用猶太所以爲榮之律法以反攻猶太人。

基督是先在的，『照我們的形像造人』那句話是父對「子」說的。我們既不能直接看太陽，照樣也就不能直接默想神。上帝之子，卻非人之子，他肉身現世是我們所需要的。基督來世有兩個目的，一是叫猶太人的罪惡滿盈，一是救贖我們。他捨身爲祭，去我們之死而叫我們復生，使我們成新國新民，承受應許。這一切都不是屬猶太人的。

人在受洗以後，要結新的果子。有了敬畏和盼望。主若住在我們裏面，我們就能有新的生活，這完全在乎遵守他的命令。

我們善行的動因是主的審判，末日之來亦有定數。世界快到盡頭了。主造天地是六日，但在主看來千年爲一日，如此，天地之年歲當是六千年。現在已經過了大半，主在

第七日安息，意思就是上帝之子要在第七千年之始降臨，毀滅反基督的，一切變新。義者與基督一同治理一千年。還有第八日，就是新的世界。因此我們信者在第八日，即主復活之日，歡喜快樂。

當代的信表（信經）

代表本時期的信仰之簡明方式，在東方已早見於歐利貞，士每拏長老，阿利司提底和伊革內西烏諸文集之中。迨至第二，三，世紀，教會已見普遍的具體的信表，在耶路撒冷之奚利耳監督的問答中 St. Cyril of Jerusalem (315—386) 曾載洗禮詞如左：

『我信父，子，聖靈，並爲赦罪的悔改的洗禮。』

至於西方教會，在第二世紀中葉，已見具體的方式，稱爲「使徒的信表」即羅馬教會所用之洗禮詞。此信表之最後決定，雖在第四世紀，但其雛形，則遠在第二世紀之初。最大證據即盧腓諾 Rufinus 所知之信表，與聖朱司丁，艾瑞尼烏所引用者，大體相同。此信表之原文簡譯如左：

『我信（一位）全能的上帝，（父），我信他的子，我們的主耶穌基督。他由童女而生。被本丟彼拉多釘在十架。第三天由死復活，升天，坐在父的右邊，從那裏要來審判活人死人。並且（我信）聖靈。』

總論

茲將主後一百至一百五十年間之使徒的教父思想，總結如下：

上帝是一位，主理萬物。論到基督的性格 Christology 他們大體隨從聖約翰之後塵。基督不但先在，且與父同為上帝。只有賀馬在這一點上不清楚。論到聖靈的神性，他未曾直說，只在牧者內，說他有造物的行為。說聖靈和上帝有父子的關係。

論到人的元始狀態，並人的提高和墮落，均無一言提及。像保羅那樣論到人之可憐，在他們文字中亦無痕迹。他們只承認罪之普遍性，世界是在靈死的狀態之中，並救主之需要。

・這位教主是基督，他的「二性」亦未顯然提及，却暗含着他的「合一」性。至於拯救之觀念Soteriology則多取自保羅及希伯來書。基督是大祭司，他的死是犧牲，(祭祀)他的血是救我們的贖品。但究竟如何救贖，却無科學的肯定。普通的意見，只認他的死和血，毀滅了罪，給了我們與上帝永生，不死的知識，並聖應許的盼望。每個人在拯救上有分，因信與善行而稱義。保羅和雅各二人之觀念，並行不悖，但雅各之主張，却佔優勝的地位。而且稱義是內心的事。基督徒是上帝聖靈的殿。按伊革內西烏之意，基督徒就是另一位基督。

教會觀念，與使徒書信中者相似。教會承了「選民」之地位，是聖人之集合，是基督之身體。是大同的，以愛服務，本首同一之望與信而聯合。受聖職者各司其事。

奉三一之名給人施洗，使罪得赦。聖餐是基督之肉和血，是給人永生的。懺悔禮在此時期，亦稍具雛形。

論到基督徒之實踐道德，言之無遺——清潔，貞節，虔敬，謙卑，畏神，崇神，仁

愛，和睦，悔過，並凡使人順服上帝，保全國體和平之諸德。賀馬又勉人自動的獨身及守寡並夫婦間之節慾。

勸善之主要動機是審判。基督再來。但「再來論」之重要性，與年代之增進而減少。帕波阿和巴拿巴著者，都是千年論者。都信「肉身復活」。惡者入永火，善者得永生。

第四章　第二世紀之異端

基督教既與外邦文化接觸，無論正面的或反面的，難免受化外之影響。正面的是信條的解釋，反面的是異端。第二世紀之異端約有兩種：(一)猶太化的基督教，基督教受猶太思想之揶揄而變形，(二)唯知派是希拉哲學界之一種混合產物。

保羅時代之猶太化的基督教

耶穌曾說他來是喂養以色列羊羣的（太十〇六）到底福音是否也當傳給外邦人呢？使徒們業已傳給外邦人了。於是遭了在耶路撒冷「受了割禮的猶太基督徒」之反對。論到外邦的基督徒，他們是否也要遵循猶太的遺規的問題，就惹起了一般猶太化的黨徒之反質（徒十一〇二一，又廿四）同時有一般「假弟兄」，是未曾受委派的，（加二〇四）他們從猶太到安提阿說『外邦基督徒若不受割禮即不能得救。』但是京城的會議，否定了他們的意見（徒十五〇五——卅四）他們仍不覺悟，說已受割禮之基督徒，不可與

未受割禮之基督徒交際。不料彼得在此事上膽怯，保羅責之(加二〇十一——十四)雅各雖是八十餘歲之耆老，亦會隨之。當時在京城確有一般猶太化的基督教徒，雖信基督，然仍死守猶太之條例，節期，禮儀，未獲真理之自由。他們以保羅為敵。(徒後十〇七至十二〇)設法破壞陷害他，說他不是使徒。但保羅反認他們是假師傅。此輩在加拉太教會中，亦頗慫恿煽惑，強勉加拉太之信徒受割禮，並遵守年月日等期。當注意的，在五旬節年，(主後五十八年)保羅由第三次之異邦旅行返回京城，竟大遭逼迫幾至喪命(徒廿一〇十七——卅六，又腓一〇十五——十七。)

猶太化的唯知主義

關於這種思想，我們可由五種文字中以尋味之：(一)保羅達哥羅西人書，(二)牧師書信，(三)彼得後書及猶太書，(四)約翰書信及啟示錄，(五)伊革內西烏及波利喀普之書信。

在哥羅西書中，保羅曾警告信徒防備假信條和偽謬的哲學，(二〇八節)其謬點是

降低基督而高舉天使，以天使爲崇拜之對象（二〇十八）因此保羅首言基督之尊貴（一〇十五——十七，又二〇九，十）無疑的此天使論乃猶太之傳統思想。此輩又規定某種食物某種節期，叫信者遵守。他們又輕視苦待肉體。又重禮。

在牧師書信中說他們的領袖是許米乃和亞力山大，腓理徒（提前一〇廿，提後二〇十七）他們不服約束，說虛話欺騙人（多一〇十，十一）他們的信條是無窮的家譜，和老婦荒謬的話，他們又爭論律法之細節（提前六〇三——五）是引誘人的邪靈和魔鬼的道理。他們又以法律爲獨尊（提前一〇七）禁止嫁娶禁戒食物，又說復活之事已過，只有靈的復活（提後二〇十七，十八）而且他們的道德極壞，『以虔敬爲得利的門路，』（提前六〇五——十）犯各樣的罪，引誘婦女和寡婦（提前五〇十五）『他們說是認識上帝，行事卻和他相背；本是可憎惡的，是悖逆的，在各樣善事上是可廢棄的。』（多一〇十五，十六）禁嫁娶和否認復活是猶太以外的某種哲學思想。

彼後和猶大書中之要點則有：否認主耶穌基督，輕視主，妄信神話及荒謬故事（彼

後一〇十六）否認審判及主之再來。至於道德亦甚惡劣卑陋，貪婪，欺騙，貪貨，狂傲，縱慾，不清潔，毀謗，腐敗如獸，（彼後二〇十，十三，十四，猶四，十。）

約翰書信中有話說：『現在有好些敵基督的出來了』（翰壹書一〇十八，十九。）他們否認耶穌是基督，不是神子，故此亦不能有（認識）父。他們又否認耶穌在世有肉體的。（翰壹書四〇二，三）他們說救主只是「高超的靈」既不是子，又不是基督，只有外表的身體，甚至於說基督只是人而已，「道成肉身」之說完全被棄。他們或屬「唯神派」或屬「伊比歐尼派」（見後）總之，他們否認耶穌之「神性」。

啟示錄中又有一般假猶太人，「是撒但一會的人」（二〇九）在別加摩和推雅推拉教會，有尼哥拉黨人。他們的教訓是「撒但之祕密，」不貞節，吃拜偶像的肉（二〇十四，十五，廿）尼哥拉黨和「撒但會」大約不是一個團體，後者是不信基督的猶太人。尼哥拉黨將「典米爾」與眞神分開，恐是「唯知派」之一部。也許是「歐非派」Ophite System所演進者。尼哥拉黨之名，按艾瑞尼烏之意，是由執事尼哥拉而來的（徒六〇

五）其徒誤解，「禁慾」爲「縱慾」故甚惡劣 flesh to be abused.

據艾瑞尼烏之記載，約翰在以弗所曾遇色林徒者 Cerinthus 色氏是伊及生人，却屬猶太民族，後來到了小亞西亞。其思想之要點如次：一位至尊之神，居一切之上。在神以下有位「典米爾」否認至尊之神而自造世界。至於耶穌，他不過是約瑟馬利亞之親生子，一如常人，不過在公義，勤，謹，智慧諸德上，超過別人。在他受洗以後，有一位「天人」或「神人」，即基督者，由至尊之神而來。具鴿子的形像，落在他的身上。因此他就有了才能，來宣示前所未聞之天父，且行奇事。至終，此基督既然是屬靈的一位，不能受苦，就離開了耶穌。但耶穌死了而又復活起來。艾氏未曾提及色氏之倫理觀，但據別人所知，亦是純猶太式的。他否認保羅和使徒行傳。在諸福音中，他只留着馬太而且修改了家譜。他深信千年論。在色氏思想中，顯然的唯知主義與猶太主義相混合。

伊革內西爲對於異端之批評，大約如前——說他們不信主之肉體，不信聖餐，不信

復活，審判，不賙濟貧窮，常分黨派。波氏之意，亦大致相同。（見前）

保羅以後之猶太化的基督教

在提多皇帝陷落京城以前（約六十八年）有一般基督徒，由京城跑到約但河外，帕拉地方，即在阿古利帕第二之境內，要實行貫徹保守其狹義的猶太化的基督教。在此小團體中，不幸因信條之不合，又分若干派別：（一）那撒林派 Nazarenes 固守律法，同時不離基督教之根本信仰。（二）伊比歐尼派 Ebionites 幾全淪於異端之流。在伊比歐尼派中又有一部分人與葉新者接近 Essenes 遂有（三）葉新伊比歐尼派之產生。（四）在葉新伊比歐尼派中又發生了一枝叫葉耳吉塞派 Elkesaite's.

論到那撒林派之信仰，與原來的基督教義，相差尚不甚遠。據遮羅馬 Jerome 與此輩相識所得之印象，曾作評語說：

『他們信基督，上帝之子，由童女馬利亞所誕生，在彼拉多手下遇難，復活。我們亦這樣相信。』

只因他們又要恪遵猶太遺規，以致他們是『非驢非馬』。有一件事使他們不能做純粹的基督徒，就是他們要照着猶太的樣子生活。據朱司丁所知者，他們中間有人只信耶穌是彌賽亞，却否認耶穌之神性。

伊比歐尼之名，不知由何而起，只知希伯來字「伊比歐恩」是表明貧窮之意，也許此輩是一般貧窮的基督徒，跑到約但河外邊去的。他們的信仰如下：一位上帝是造物之主。耶穌只是人。是約瑟馬利亞親生之子。耶穌因為忠於（舊約）律法，就成了基督。不過人人用同樣的方法亦能如此。此輩嚴守法規，如割禮，安息日等，以此為得救之條件。他們只承認馬太福音和希伯來書，却蔑視保羅，稱之為反教者，因而鄙棄其書信。他們又守主日，以紀念主之復活，又用詭辯以解經。

大約在主後一百年，一部分伊派人與葉新派聯合。據費斐，周西福，浦來尼記載，大約此輩厭京城之禮儀腐化，認祭禮為不足，恨祭司之不德，故另樹旗幟以獲完善的生活。他們信一位上帝，有形式有肢體，惟不用耳。上帝創造一切，都是對偶的安排。每

偶之二分子，互相對待，即善惡相對，先造善的，後造惡的，不過我們先經驗惡而後得善。該隱先於亞伯，以實馬利先於以撒，以掃先於雅各，亞倫先於摩西。約翰（婦女之子）先於耶穌（人之子）巫士西門先於彼得。末日，反基督者先於基督。先知亦然，有眞的僞的，眞的從亞當來（他們否認始祖墮落之說）僞的從夏娃來。僞的只欺人，因爲他們代表女性。血祭，戰爭，多神，虛妄都是從僞先知來的。好的先知，實在說來，只有一位。先現於亞當，然後『改換名字和形式，代代出現，直等時候到了，受上帝憐愛之膏，脫離勞苦，永久安息』。這位先知就是基督，他只繼續亞當和摩西的工作。他的惟一任務是教訓。他雖是上帝之子，却非上帝。因爲耶穌自己並未如此要求。再者父不是被生，而子是被生的，故二者不能同等。此說不異後來之「阿利烏主義」。他們信人有自由，和靈魂的永生。神的審判，依各人之行爲而施報，惡人受永火之刑。他們又信洗禮，割禮，沐浴，素食，早婚以避淫亂，反對流血的活祭。葉皮腓尼烏又告訴我們，這些人信基督與魔鬼是同由上帝所設立的。聖靈在耶穌受洗時，降他身上成了基

督。他是眞先知，在摩西以後的他以前的都是假的。他們拒絕五經中之禮儀部分，只信馬太福音，否認保羅之地位。這派只許成人入會。

至於葉耳吉塞派之學說，大約是本於某人名叫葉耳吉塞 Elkesai 者，此派之思想，亦多由歐利貞，葉皮腓尼烏所保存。此派自謂其啓示之來源，由於兩位天使：一是高大的天使曰上帝之子。一是女天使，身量相等，曰聖靈（希伯來靈字是屬女性的，難免誤以聖靈作「女的」看）主要之事是洗禮。此洗禮與耶穌者不同，亦能除罪。受洗之人，全身穿衣入水，以七事作洗禮之憑證：天，水，諸聖靈（複數的）祈禱的靈，油，鹽，餅。以外又有咒語，預言，吉日，凶日等等。他們猶重割禮。論到耶穌之生，一如常人，依「輪迴」之說，他在由馬利亞出世之前，業已在別人中度過，且有別的名字。他們只認聖經之一部。信的人在口頭上否認耶穌是可以的，只要他內心不否認他就可以了。因此，他們不是猶太人，不是外邦人，又不是基督徒。

總之，這般猶太化的基督徒，雖在約但河外盛行一時，但勢力極小，不過曇花一

現，不久就消滅了。因爲教會中後來繼起的護教家，他們所抱定的希拉化的宗教哲理之深邃，遠過此輩狹隘猶太主義之能力。

唯知主義 Gnosticism

唯知主義之原起，是由於外邦之文化。將外邦之哲學宗教，攙入基督教之內，遂產生一種非純哲學又非純宗教的「異端」。此派之領袖是大西門，法蘭提奴，米南得，撒土尼奴，巴西利底，馬辛，馬尼等 Simon Magnus, Valentinus, Menander, Saturninus, Basilides, Marcion, Mani 教父奚波利徒 Hippolytus 早已發現了他們的思想之出發點。他說大西門之思想，是多從奚雷克米徒來的。法蘭丁多從皮他戈拉和柏拉圖。巴西利地多從阿力司多德。馬新多從恩皮多戈利。在希拉的勢力中，以柏拉圖者爲最強，且在亞力山大之唯知主義中爲最明顯，例如柏拉圖之臆想，產生了此派之「伊安」 Aeons，其「物質爲惡」之觀念，產生了理想與實在的二元世界之敵對性。說靈魂在生前由理想的世界而墮落，物質是罪之根原，靈魂須由肉體解放而得自由，種種觀念。

此派思想中，不但有希拉成分，且亦攙雜近東宗教之要素，而造成其神秘性，狂妄性，及隱謎的狀態。況此派之領袖，又多來自伊及和敍利亞。此種變態，與前段所舉之伊比歐尼派相伯仲。至於波斯教之善惡，明暗。佛教之萬神，禁欲，在此派中亦確有地位。例如馬尼之主張。由此可知，唯知主義，是歷史中範圍最大的臆想的「宗教混合」，而奪去基督教之純然的本色。例如羅馬教之慕勒教主 Möhler 曾以禁慾著名，他說唯知主義是基督教之產物，是高等基督教，是蔑視世界的，他將詭辯，巫術，神話胡亂的打成一片。此派勢力所及之地，有敍利亞，伊及，羅馬，高盧，亞非利加，在第二世紀最盛，到第六世紀漸熄，中世代又會一時復興，但無甚勢力。

據狄賽郎之意，唯知主義，是哲學思想吞吸基督教，成一種「宗教哲學」或說是宗教自身，在基督教裏面，要尋出在「純粹福音」以外的意義，而成了神秘教 Mystagogue 的夢囈。基督教雖解決多少問題，然「不求甚解」，人遂以信仰爲起點，而以哲學爲工具。此即「基督教唯知主義」之產生。可惜所借用的，不是正當的哲學，又不是正當的

宗教。

關於此派之史料，幾全部遺失，只有四、五殘篇碎帙而已。亞力山大之柯利門特能給我們較爲可靠的副料。唯知主義，以其歷史之變異言之，其第一期之領袖率皆思想澈底，道德高尙之人物。其第二期之領袖則多離哲學之正軌而用僞經之啓示，離道德之修養而用低等宗教之禮節，巫術。他們的領袖旣多，思想卽紛歧複雜，玆僅摘其公點，略述於左：

至尊的上帝是「獨一」「超絕」的。在羣神之中（羣神是否由他而出此說不定）只有他自己是這樣的。但據艾瑞尼烏所知者，厥非之黨似亦有三一之說——原始的一位內含父（第一人）子（第二人）聖靈（是位女的）。這位至尊之神，旣偉大而超絕，則其本身是極抽象而難以接近的，低的世界，甚而至近之靈物亦不能認識他。因爲世界是由混沌雜亂黑暗的根源而來的。

在這無限的與有限的二界之中間，另有一層世界以充滿之，由元始者而「出」，名

曰「充間者」 Pleroma 滿了非神非人之靈物，有時極抽象，有時言之若實，皆陰陽對偶之「伊安」。從這個境界裏「基督之伊安」，即降於救主身上。

世界不是由「元始的一位父」所創造的，是由這中間的境域的幾位或一位「伊安」所造的。物與靈不是一體之異形，亦非程度不同之同體，乃根本相反的。靈是善的，物是惡的。「典米爾」當然與上帝有分別，世界是次於上帝的一位之產物。「典米爾」既屬此中間世界，他亦是惡的。

但是聖經告訴我們，(？)這位「典米爾」即是猶太人的上帝。他是位惡靈，當被拒絕。他的律法既然像他，亦當被拒絕。這是他們一個錯誤的觀念，他們以爲猶太主義是狹隘除外的，以爲希拉，哲學和舊約是互不容納的。他們以爲舊約是相對的宗教，而唯知主義所信者是絕對的宗教。如此，歷史就失去了統一性。造化和律法都是惡的。如此，「救恩」來到，不是要成就造化，乃是要破壞造化。基督教不是要成全律法，是要反對律法，他們中間主張「新舊兩約相反」之說最烈的是馬辛氏（見後）。

雖然，萬物非全惡，在「典米爾」不知的時候，上帝父或其他較高之靈，已將一線光明，一點聖火，一點芳氣，一點聖素，暗行放在父的境域中，而貫徹了一切被造之物，這「聖素」被困於物質的桎梏中而力求解放。但「典米爾」認此「聖素」非己手所造，遂加以迫害，以除滅之。

人類因此「聖素」之有無，而定等級。如此，拯救之事，與其說是個人自由之權利，莫如說是個人之命運，是人生而有之的。人類共分三等，屬靈的，屬生氣的，屬物質的，第一者滿了善良，不能犯罪，必定得救。第二，善惡並存，或善或惡，在乎人自由選擇，禍福隨之。第三者全為惡所支配，必定沉淪，唯知主義者是屬第一者，基督徒是屬第二者，猶太人及外邦人是屬第三者。「聖素」旣被困於物質之內，即所謂之「元始墮落」（original fall）因此，救主被差遣之目的，是要解放聖素。

論到基督之性格，其說不一，有者說救主不過是人，只在公義聖潔上超過別人。但他們的看法，仍難免二元的觀念。救主的性格是兩位造成的，一位屬天的神的，一位屬

地的人的。屬天的偶爾附麗於屬地的，在他的遮蔽之下。

寶西提或唯神主義

但又有寶西提主義，或唯神主義者 Docetism，是唯知派之一宗，是對於基督的性格之另一種看法。他們說基督沒有眞的實在的物質的身體，亦沒有眞的人性。說主只有表面的身體，只有人的幻像。Phantom 基督之生活，雖然受人的生活規律所範圍，雖然他亦飲食生死，但這些統是假的是虛幻的。希拉文「寶開恩」δοκεῖν 一字即表明「像似」之意，似眞非眞。既然如此，基督也就沒有眞受苦，沒有眞死，沒有復活了。領袖如巴西利底，撒土尼奴，法蘭提奴，馬辛，及後來之馬尼派均主是說。但此種反基督之論調，早已見諸約翰書信中（約壹四〇二，又約貳七節）他們以爲耶穌之人的性格，只是表面的，却非眞的，因爲物體既惡，斷不能構成救主之性格，靈肉亦斷不能合併。救主只由其所來之處，服從於物體之中。有者縱或承認耶穌的肉體，但他的肉體之來源必非由惡的物質而來的。必是由非常的物質而來的。是由天而來，經過馬利亞。

Sia Mapias 這是馬利奴和阿皮利所主張的。 Marinus, Apelles,

基督既不需肉體，則其肉身之苦痛，亦非必要的。因爲他的救工不在乎痛苦，乃在乎知識，人由知識，（科學）而得救。人知道父。看透了奥秘，信靠秘密的遺傳，以隱喻的方法而講福音和自然現象，再參加儀式，這是要救我們的。據他們說，這些知識比德行要高的多。人不由意志而由知識來進入天國。

至於實踐的道德，據亞力山大之柯利門特所記，在唯知主義派中亦分兩派，一是極端的禁慾，一是極端的縱慾，但這兩派的出發點都是在「物質爲惡」的一個原則上。因爲物是惡的，所以才要禁止，苦待之。或因爲物是惡的，所以要汚辱之，既無善可言，則爲所欲爲亦無關係。因此，在唯知主義者當中，道德墮落到了極點。本諸遺傳，雖未免言之太過，然其縱慾之情形，亦不必避諱。

至於來世論，此派與基督教相去甚遠。不信肉體復活。末日審判一節，對於古人已成過去的，而現在仍每月有審判。基督既已升天，歸回天父，就不必再來了。並沒有末

日，恐怕世界終歸於盡，因爲「奥米爾」之力已竭，而人間之善念神光亦逐漸減少。據法氏之意，世界終不免於一火，盡成灰燼，那些不能得救的人之命運亦終於此。

他們崇拜的儀式甚爲繁雜卑陋。有「入社禮」或「啓蒙禮」，祭神禮，淨身禮，咒語，術數，天象，畫符，等皆含極低之迷信。以外又有「靈性的結婚」，用希伯來祝詞的洗禮，用水和油以澆奠死人，用「紅熱鐵」以烙右耳之背，及荒謬之預言。又有祕密詩歌，火，水，靈三層的洗禮，令人不忍目睹的聖餐，無理的祈禱，偶像，象徵的圖畫，金屬的或石頭的刻畫。以上種種，皆由於鄙陋教師之杜撰，無知的信者竟冒從而習用之，以作去罪得救之道。

總之，此異端之根本動向，是使「基督教俗僻化」，以哲學(？)代啓示，以教會之名而行教外之實。

馬辛派和推山等

馬辛 Marcion 是唯知派之巨擘，是朋徒省奚挪普主教之子。在他最初狂熱之時，

將一生全部之產業，捐輸教會，他滿有改革宗教之熱誠，惟爲人過於偏蔽自是，思想極端。後來竟爲其父革出教會。他在第二世紀中葉，到了羅馬受業於塞耳豆(Cerdo 138—139）後來他自己亦收徒甚夥；曾著路加福音及保羅書信書評，又力執舊、新二約相牴之說。馬氏一次遇波利喀普問他說：『你認得我麼？』波說：『我知道你是撒但的頭生子。』至於馬氏死的日期和地點，至今不詳。據狄奢郎之意，馬辛不屬唯知派，因爲他沒有那種臆度抽象的思想統系，人多以其師之主張而誤信之。

馬氏思想之中心，卽舊新兩約之牴牾，或說法律與福音之兩不相合。新酒不能放在舊皮袋裏，新布也不能補在舊衣裳上。既然如此，何以教會及教父，甚至於使徒，都相信這二者之不相牴觸呢？只因他們，除了保羅一位之外，都落在錯誤裏了。新約與舊約，法律與恩惠，基督教與猶太教，二者本不相容，只保羅在加拉太人書中指出猶太人的錯來。可惜保羅的意思，也難免後代的猶太化。

甚麼是舊律法呢？是講公義的，嚴厲的，堅硬的，絕不委曲的。反之，福音不是別

的，只是溫柔，慈愛，自由。這兩樣不能有一樣的創制者。馬辛藉着「知識」「智慧」就知道一定有兩個神，一個造世界和法律，雖然這位神自己不惡，但他確是剛硬，無恆心的，實行公義和權力，人類之痛苦，都是由他來的。但耶穌所啓示的新約，却超過這些了，是良善的，有憐恤的，滿了仁愛柔和。雖然世界不是他的事，他却來世要拯救之。

藉着耶穌，那至尊的上帝，啓示了他自己。耶穌是拯救的靈，上帝就是耶穌，耶穌不是舊約的戰士式的彌賽亞。他的身體只是外表的，他與「典米爾」之造化是無分的，馬氏是位嚴格的「唯神主義」者。他說耶穌未曾經過馬利亞而入世，他未曾被生也未曾生長，只在提比利烏皇帝第十五年的時候，耶穌忽然在猶太地出現。他每一步之傳道工作，都是反對律法先知和「典米爾」一切的計劃。因此「典米爾」恨他，將他捉住釘死了。馬氏，或基於保羅之訓，竟說耶穌之死，是將我們從「典米爾」手裏救出來，因此他的死是有特殊價值的。耶穌又下到陰間，宣傳救恩。亞伯，以諾，挪亞，自以爲義而不信他，只有惡者該隱，所多瑪人，伊及人信了他，同他由陰間上來。耶穌以後，使徒

誤解了他，只有保羅講眞理，我們因信稱義，作了上帝的兒子。

馬氏注重實踐道德，自持極嚴——禁止一切世俗之樂，苦待肉體，禁戒某種食物，保守獨身主義。倘不得已以身殉道，以免「典米爾」之火。

他對於肉體復活，耶穌再來，末日審判，諸事，毫不提及，他說慈悲的上帝不願刑罰惡人，只撇棄他們，任其流落到「典米爾」之手而受禍。

馬氏拋棄那隱喩的講經法，連帶着拋棄舊約。只留路加福音，但將主之家譜除外，又留了保羅的十封信，而將「牧師信」及希伯來書除外。他自己寫了一本相對論 Antithesis 揭破兩約之矛盾，總以上各部就造成了馬辛主義的經典。後來他被逐出教會，但他自己另立教會，從者頗不乏人，以至殺身。他所立的教會，有者延長至第十世紀。著名的弟子是阿皮利 Apelles.

又有推山和恩克拉提派者 Tatian, Encratites, Continents 與馬辛派頗有關係，據亞力山大柯利門特，尤西比烏，艾瑞尼烏，和葉皮非尼烏，

所載，此輩主張三事：（一）本於（歌前七章五節）物質邪惡之意，以婚姻爲邪惡，絕對葷身。（二）不吃酒及獸類之肉。（三）亞當絕無得救之望。此派絕不飲酒，在聖餐中以水代酒，有阿西比亞底者，Alcibides 只用水和餅二物以生活。

孟屯派和「反邏戈」派 Montanism, Alogi

孟屯派不是要將基督教哲學化或將基督教異教化，乃是教會內部所起之一種運動，稱爲異端，尤爲相宜。唯知派之問題是人的信仰和行爲之標準，究竟以智慧，臆想作事呢或以遺傳之主教，教權作則呢？而孟屯派之問題是：究竟耶穌基督所帶來及使徒所受之恩惠是最後最高的呢？或在耶穌使徒以後，聖靈可以降到新的先知身上而有新的恩惠呢？換言之，主之恩惠是絕對的抑相對的呢？

孟屯派之原起，是在主後一百七十二年，由孟屯奴 Montanus 所提倡的。他是弗呂家的一位新皈依基督者，在信主之後，不久就有了種種狂樂，鼓舞，神遊的經驗，說出非常的話語，於是有人說他是被邪魔所附了。但又有人說他是受了靈感。有兩位婦女，

也跟隨着他，名叫浦利西拉，和馬克西米拉 Priscilla, Maximilla 他們亦得了這種失常變態的情形。這種「騷動」，漸漸逼滿了弗呂家。成羣的人們，擁擠到皮普撒和台米安中間之平原，在那裏他們要見新耶路撒冷降臨。在那裏開會，施行神祕之禮。同時要看見異象。有的人狂樂，有的人受特別能力之提攜而離地。他們以爲世界之末運已在目前，各人變賣產業，以補救弟兄之不足。他們的熱誠算是到了極點。

甚麽是他們的信條呢？可以說這是過度的宗教奮興却不是有統系的信仰。他們多重實際而少理智。新先知孟屯奴和他的門徒，以爲自己完全在聖靈的掌握之中，好像弦琴在音樂家手中一樣，任其挑撥。人是困睡的，但靈是警醒的。是上帝用自己的名說話。這種感動，就是耶穌和約翰福音中所應許的保惠師（翰十四〇十六）又有人將保惠師和聖靈分開，後者只降於使徒身上，而前者是爲孟屯奴留着的，降在他的身上，且給他新的眞理，甚至高過耶穌的教義。孟氏曾說：『我來了，不是天使，不是傳道者，乃主天父上帝』『我，全能的上帝，來到人間了！』『我是父，子，和保惠師。』馬克西米拉

說：『我是道，靈，能力。』『不要聽我，只聽基督。』

但是，我們不要用這新的啓示來改正舊的信條。據特土利安（孟屯主義者）之意，舊道因新道反加強了。同時，他以爲這新教義，摒除了一般耶穌所未曾抑制的「錯謬意見」。例如，孟屯奴禁止再醮，大約在這運動之始，他也禁止「新婚」。以外又加了許多節期和禁食的條例。除了「四旬齋」（復活節前四十日內之齋戒）以外，又添了兩個節期，只許吃「乾食」和菜根。但最重要的是「再來論」和「千年論」。基督快來，他們當撇棄一切，預備等候。

他們勸人改教之力甚強，進行甚猛，教會就不得不設法稍加範圍，爲他們劃出相當的地點。此派之中堅人物，在孟屯奴以後有阿西比亞底。鄧米森，他曾寫信詆謗耶穌和使徒。有一位賊名亞力山大。又有提歐多徒，他曾因嘗試「登空」而斃。 Alcibiades, Themison, Alexander, Theodatus 在羅馬又有浦羅克魯和伊斯其內，他們二人又互立黨羽，自相爭持。後來他們的勢力，影響了教父特土利安，因此在非洲也發生了同樣的運

動。

對於這種過度的無理的狂熱運動，抵制之人亦不鮮見。在東方有阿波利內利，米勒提阿底，安提阿之賽拉皮安，阿波婁尼烏。Apollinaris, Miltiades, Serapion Apollonius 以外在弗呂嘉，哀叩尼烏西內達，也有會議。在西方有來昂證道者之書信，目的是『爲得教會之平安』。至於教皇除了伊留特修，費克脫以外，有齊非利奴 Zephyrinus 他曾努力截止此運動之蔓延。到了主後三七〇年始漸形斂跡，到了敖古司丁時代就完全消滅了。

但是，據艾瑞尼烏所記，此種反孟屯運動，又走了極端，又生出異端叫「反邏戈」派的。有一般人爲要免除「聖靈顯現」之意見，竟排除約翰福音，因此書論聖靈降臨之處甚多，此派之興約在一七〇——一八〇年。葉皮非尼烏載之亦詳，說他們也否認啓示錄，不許宣傳「邏戈」之道，但他們之信仰大體離教會不遠。有凱烏斯者 Caius 不拒絕約翰，只拒絕啓示錄，且著書攻擊孟屯派。固然，依經家所考，在一七〇——一八〇年

間，約翰業已流通成爲經書，而啓示錄則異於是。東教會用之最晚。

千年論派

千年論 Millenarianism 是由猶太主義而來的。猶太人盼望一位暫時執政的彌賽亞，爲期約一千年之久。耶穌在世之時，旣未實現，未能滿足他們的企望，所以在他再來之時一定要如此的。人子要在榮耀裏降臨，和義者在新耶路撒冷治理一千年。千年以後，天下人復活，然後大審判和世界末日來到。被選者享永福，惡者受永苦。人死後之報復是臨時的，惟末日審判以後之報復，是永久的。千年論之根據，是啓示錄，不過這是狹義的解釋。以外他們又照聖經的日子，來計算而決定末日之時期。色林徒 Cerinthus 是此派之巨首，而凱烏斯及戴歐尼西烏却控告之抵抗之，除了色氏，教父中持千年論者亦有數人。帕皮阿和巴拿巴書信之著者，朱司丁曾引以賽亞啓示錄，和路加二十〇卅五，卅六之言以徵之，只將兩性之快樂，除外而已。艾瑞尼烏從之，爲要反對唯知派否認肉體復活之說，又爲反對一般主張人死後靈魂直接歸主之說者。歐林背之麥多底烏和老底

嘉之阿波利內利亦在此列。在第三世紀之初，柯雷西恩主教從之。在非洲有特士利安，在第四世紀有拉坦提烏，在敍利亞有費克徙利奴主教，皆信千年論者。（後列諸教父見後）

但我們也不要忘了「反千年論」的領袖，畢竟千年論，不是普遍的信條。朱司丁自認有多數純正信者反對之。艾氏亦曾傍證。在第三世紀初，凱烏司長老在羅馬反對最烈。在亞力山大則有大教父歐利貞，和他的弟子戴歐尼西烏，歐氏用隱喻的講經法，將千年論之聖經的根據，給完全打破了。他說我們不可做字句之奴，而忽略精神，又不可仰猶太化者之鼻息而附從之。戴氏反對尤烈。曾說啓示錄不是約翰寫的。東方的喀帕多西安各教父，本是歐利貞的弟子，當然反對的，西方的敖古司丁雖自認一時隨從千年論，然後來亦打破了千年論的基礎，用正義來講啓示錄。他說基督之國不是別的，就是地上的教會。千年論不到第五世紀，就消跡了。

總之，教會大體，對此不甚注意，視之與猶太主義一同淺陋，但近代的理智潮流，

使人離猶太主義愈遠。至於比較自由的講經法，及再來論之模糊性，已逐漸使人離開千年論而對於將來之事，有更靈化的，更純正的看法了。

第五章　護教者朱司丁等

護教者 Apologists 就是在第二世紀及第三世紀之初，有一般人努力要洗除外教用惡意和偏見所加與基督徒之種種罪名。要爲他們獲得諒解及法律之公正施行。並要彰明他們所信之教義是當受正當的注意，敬重，及有思想的人之同意的。按此意義，此代之護教者只少有十五位，惟有的著作早已佚失無遺，有的著作僅存殘篇斷簡。我們所知較詳之人物則有阿利司台底，他曾著致安頭尼奴護教書（一三六——一六一年）。有朱司丁曾著護教論一，護教論二，與特來浮論道對話（一五〇——一六〇年）。有推山及其致希利尼論道書（一六五）。有阿天那戈拉及其爲基督徒請願書（一七六——一七八年）及復活論。有提歐非路，曾論信徒之自由。有無名氏之致戴歐尼徒書（第二世紀）有費利克司。有特土利安曾著護教論（約在一九七年）有賀米亞曾著對外邦哲學之批評等等 Aristides Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Felix, Tertullian, Hermias.

在這些護教者之領袖當中，以朱司丁為巨擘Flavius Justinus (100—166) 他是位「哲學家和殉道者」，第一世紀之末或第二世紀之初，生於帕勒司丁境之尼阿波利 Neapolis 他自稱是「撒馬利亞」人。在他信主以前，是位外邦人，未受割禮，不知道摩西和諸先知。自幼即受希拉的教育，生活簡單清白。在受洗以前，他曾渴求真理，研究一切哲學家的學說，除了伊皮古路。後來他醉心於柏拉圖，相信超物質之事物，默想永久的真理，即真，美，善。後來他在海濱遇一位和悅的基督徒，告訴他上帝，和先知耶穌的事情。從此他就明白了道理，加入教會，但他皈主之動因，不止於聖經，尤其是信徒們所表現的，那勇敢無畏的精神。後來他深究聖道，作了一位遊行的傳道者，雖未受聖職，却大有能力。但他仍舊披着哲學家的外衣，人見了他都說：『歡迎哲人』。他亦到過羅馬。於一六六年，受一無情黨」之唆使，與六位信徒一同殉道而死。

護教者之目標

這般護教者之總目標，是自認基督教是有合理的基礎的，所傳的是無害於人的道

理，尊重政府及現存之制度。其所教之信條亦是合乎自然宗教的，亦合乎精神的哲學統系。例如神之獨一，將來之生命，道德律及其審判，雖有神祕之處，然與其他宗教相離不遠。如此，基督教是人類最高的智慧，最純的宗教。不但如此，他們所尤用力擁護的是基督教內顯然超凡的眞理，是猶太教和異教所無的。他們不只是哲學家，也是信仰者。不但護衛，更要擴大他們的信仰。

護教者對外所要自洗之誣蔑如下：基督徒是無神派，因他們不拜神像，不信國教，不守國法，叛逆皇帝。說他們殺嬰孩，吃人肉，作惡，淫亂。他們回答說，他們不是無神，他們爲皇帝國家禱告，造就賢德國民，是他們愛國之表示。他們的道德清潔，他們不願看鬬獸跑馬各種遊戲，這是他們言行彙顯足以自證的。況且控告他們的罪過，是沒有憑據的，也未經過審訊，全然是受了誣告。因此，他們有權自衛自白，和別人的權利一樣。

他們的積極信條，尤當注意。當時哲學在智識界已佔了重要的地位，前已言之，但

他們各人的態度不同，有者譏笑或反對哲學，如推山，特士利安，賀米亞這般人。有者力主哲學宗教之相合，如朱司丁者。朱司丁說基督教是哲學，是唯一妥當的有用的哲學。只有服膺基督教，人才能成一位眞哲學家。因爲是基督教和哲學二者之內，有不能分開的共同原素。縱有不同，亦不過如形影之別却不相反。在許多事上，信仰之根據即是柏拉圖，朱崙德，司佗等所信的。信徒不但信之，且有神的權威以作後盾，爲之證明。朱司丁用兩種說法，表明哲學和基督教同出一源。第一，說基督以前的哲學家，早就認識舊約，由舊約取得材料，再傳給我們。第二，他說聖「邏戈」在基督教之開始，成了人形，以後繼續在世間工作顯現。在猶太人中，這邏戈用了許多「神現」又感動先知和舊約的著者。在外邦人中，這邏戈就借用哲學家以表現，說話，教訓，但因他們所得的不全，遂有錯謬。雖然，此聖言猶如種子Seminal word早就散在每人心中，以待人之發明。因此，邏戈是道之母。因此，凡認識邏戈之道的人，雖被稱爲無神派，却早已是基督徒了。在希拉人中有蘇格拉底和賀雷克來徒。在異邦人中有亞伯拉罕，阿拿尼

亞，阿撒利亞等。全世界之善的，真的，都是屬於基督徒的。由此言之，朱司丁之思想，極爲寬大，以哲學爲耶教之一部，基督是完成蘇格拉底之事工的。但是哲學家之智慧仍是未受感應的，不是由於啟示的，哲學家之邏戈的認識既不完全而有錯失，惟待此道之成形「道成肉身」，始有完全的光明。既然如此，他們就不應當再固守那局部的知識，他們亦不能盡善盡美的來教訓人。哲學家是必需接受基督教的。

不僅由理論方面向外教人挑戰。且由外教之道德狀況言之，外教人亦急需基督教之啟示。據朱氏之意，世界之歷史，無非罪惡謬妄之歷史，由宗教言之，外教的神話不是別的，只是罪惡（無德）之匯集。爲何有多神和偶像呢？這是撒但的詭計。爲要敗壞人類，他就誘人離開真神而屈服於己，且以自己爲神。他隱身於石像中，潛伏在木偶內，操縱了卜者，使拜者之臟腑忡悸，引領鳥之飛路，佈散欺人的讖語，他是這樣來誘人崇拜他的。據護教者之意，一切多神，和偶像之原起，雖爲自然力之人格化，然多半是人類英雄之神格化。

護教者又向猶太人挑戰，因爲基督徒所受之許多逼迫，是由他們來的。猶太人妬恨信徒，所以造了許多謠言來誣告他們，而起「教禍」。護教者說，猶太人的聖書不過是些古文章，倘照先知的預言，這新教是當受他們服從的。新教諸事，既與預言相合，就證明新教之神聖，卽是基督教之神聖。朱氏在其著作內，尤在較晚之對話內，語引先知之預言，以證新教之權威。固然，朱氏解經之法，以現代的經學評之，難免許多牽強之處，但朱氏之辯才十分有力，他說猶太人之文學，已包含基督的眞理，因此，其文學是屬信徒的，不再是屬猶太人的。新教既來，則爲此而備之律法卽告終結，律法被取消了。以色列人不再是上帝的選民，惟基督徒是屬靈的以色列人。

護教者之基督教義

他們認新約是受靈之感應而作的和新約一樣，不過二者之地位稍有不同。先知和保羅同受靈感而言，他們是神之「舌人」，爲神所彈之弦琴。

他們對於上帝之觀念，不純是由聖經而來的，亦由於哲學之理論。用「原因辯」和

「設計辯」以證上帝之超越，高過人所能設想或討論的。雖然如此，上帝當有屬性，我們須將造化中之形式的（物質的）和道德的完備歸給他。創造是他的事工「無中生有」。但非他自己直接造化，乃是由他的「道」而生的。在此一點，護教者與柏拉圖，費婁有同樣的困難——那無限，不變，完全之神，怎能與有限常變之世界相調和呢？必有中間者，於是他們隨約翰之踪（一章三節）就發見了「道」。這「道」是造物者。倘再問這「道」是甚麽呢？他們難免理論亦難免錯誤。本於他們由傳授所得之觀念，就是這樣——上帝是合一的或獨一的。但有三個名辭來形容他，就是父，子（即道），和聖靈。父是至尊的。但「道」亦是神。在朱司丁之對話五十六——六十二章內，力言在至尊的神以外，又有一位，高過天使，亦是眞神。

此「道」是先在的，在一切被造之物之先。在造化之先，他即是神。他不是被造之物，他是被生的是神之子。但他的「神子的性格」不從「成肉身」之時而有，乃是在創世之前「生」的 Generation 不過有一天他成了「耶穌，基督，上帝之子，只有這一位」。

既然如此生的，所以他與父有別，按數目說，子是造世的主以外的一位，但子又與主相合。父子二者，只有名的區別（如光與日，同名但不同數）但父與子亦有數的區別。道是眞神，是神之子，是被神生的，實在與父有別。

最難的問題是「子怎樣先在呢」？「子怎樣被生呢」？他們都承認「道自太初就在神裏面，而且神永是有理性的」。子怎樣在神裏面呢？子是在父以外另為一位麼？或子不過是神之一種能力，或是神的「內在的理性」呢（Immanent Reason）到了時候就生出（說出來）呢？朱司丁和推山都主張第二個說法。說神原來為一，具有他的「理性的能力」λογικὴ δύναμιο 在造物的時候將他生出來（說出來）據阿天那戈拉和提歐非路之意，道先在父之胸中。是他的理智和情操，然後發表出來。無論在太初之時，道與父是否為一，但他們確謂在創世之先道已被生，被發現出來而為「子」。

但「子」「道」或「邏戈」與別的被造之物有何關係呢？他們說：在創世之時，在「邏戈」的狀況中發生了變動。神需要「邏戈」來創造，要造那暫時的，外面的，不全

的常變的，（世界），於是就從他懷中（假定說法）將「邏戈」拿出來（說出來）作爲神創造之工具。道既爲創世而生，按着一種意義說，「道」就是創造中的「頭生」。這樣說來，「邏戈」之生是有時間性的。或說「有時間性的被生」。Temporal generation「道」是太初就有的，在某一時間，就是在創世以前的某一時間，成了「子」。但子之生是「眞的生出」並非由「無中生有的」（意卽由神自身生出的）子不是憑空被造而出，子有生他的父的性質。子既被生，子與父遂有了分別，試問，父的本體因此就分開了麼？父就「缺少了」一部分麼？不然，推山說：

「道之生由於施 Distribution 却不由於分 Division 。分開的東西是由其所分之體割開（離開）了，但所施的是情願的允許，並不令其所由施者有何缺欠。例如許多火把，從一個火把點着，但第一火把並不因其所點着之火把而減少其火。照樣，此道並不因其由父之能力而生，遂減去其所由生者之本體。又如我對你們說話。你們聽了，但我對你們說話，並不因我傳達給你們的話 λόγος 而減少。我不過用我的話，

來辦理你們裏面的事務就是了」。

創世一事，既由神旨，則道之生亦由父旨。所以道，子，是次於父的，不但在成了人身以後，而且在他「是人是神」之時。子是父之服役者。『他只做造物主，（以上沒有別位）所願意他做和說的』。『他受父之命而且主他的計劃之成功』。子是神，是主，但在「創造萬物的主」之下。子借着這種「意志的協和」，在數目上雖與父爲二，却是與父爲一。子既爲創世而生，則子與世界有一種便利的傾向，是父所無的。父既是高超，無限，則不能顯在世間，亦不能現於某個地方。因此舊約中之「神現」諸說不能歸給神。但子却能臨格在各地方，如聖經故事中所言者（福音書）子與父既然如此不同，則子與父二者之關係的信條就離「同質」的信條太遠了 Consubstantiality 這種難處都是由教父和哲學家之絕對超越的神的觀念而來的。

但道成了人，卽有人性。推山說：基督是「受苦的上帝」「上帝成了人形」。在他

致戴歐尼徒的信裏說：「救主是上帝」，「上帝眞正的獨一的兒子」。道在人間成了「人」，教導我們認識上帝，亦救了我們。惟主是正義的，在他裏面多人的罪被隱藏了。『啊，香甜的代替啊！』朱司丁對於基督之性格，論之較詳，他認道，上帝子，和耶穌基督是一個。『耶穌基督是道，上帝之子得了肉體而成了人』。主有肉體，邏戈，靈魂，此三者在他裏面合一。其體是實在的，其誕生是由童女的。他引以賽亞七〇十四爲證。但主亦屬於我們的種族，屬於耶西，猶太，雅各，亞伯拉罕之種族，他亦經過幼年的不完全和年歲的生長，和我們一樣。他亦能受苦，眞受了苦，和我們一樣，主亦能有懼怕和我們一樣。有人說朱氏否認主之屬人的魂，但在對話之一零五節內曾說，主在十字架上交託了他的靈魂，主之魂下到陰間。雖然，自從成了人以後，主不斷的亦是上帝，不必再需聖靈來補充他的才能。他是一位正義者，是人類之永遠的祭司。

在他們的學說之中，聖靈似乎難有「另爲一位」的地位了，但教父們不盡借用哲學，他們知道聖靈，先知的靈，上帝的形像和「類似」，上帝的一分諸觀念。阿天那戈拉曾

說，靈與父之關係，猶火與光，光與日之關係，但朱司丁以爲這種說法，不足分別父靈之二位。提歐非路有時將「智慧」二字，同用在靈和子二位身上，以爲二者同感了先知，似有將子靈，二位混合之嫌疑。但提氏明明說父，子，靈是三位，他是第一個人用「三一」Τριάς 這個名辭。因此，三位一體信條之方式，在護教者手中，已見雛形。阿天那戈拉說得很清楚，他說基督徒曉得：

『上帝和他的道，子與父有甚麼聯合，父與子有甚麼交通。甚麼是靈，（也曉得）父，子，靈有甚麼樣的聯合，幷甚麼樣的分別』。

朱司丁對於拯救的教義，雖然發揮的未能淋漓盡致，但亦有所談論。耶穌基督爲我們受死，要救贖我們，衆人因罪而受咒詛，父就叫他的基督來接受衆人的咒詛。幷非基督實在受了上帝的訶責，乃是我們受訶責，而主爲人類受了苦。死是罪之果，耶穌死了，不是爲他自己的緣故，乃是爲人的緣故。主自己擔當了罪的懲戒，於是除去了罪與死。

基督以下是天使，是在人以前被造的，有智慧和自由。他們是上帝管理世界的使者。朱氏以天使居（子）與聖靈之間。甚至於「子」亦作天使。無論如何，在當代天使受了尊敬。有的天使入了岐途而犯罪，撒但是其中最惡者，爲神之敵，爲始祖墮落之主謀者。

人有兩部，身和魂。有人說朱氏主三元之說，但概括言之，他是主二元之說者。又有人說護教者偏重了人之自由，而輕忽了恩惠。其實他們亦注重神之幫助。護教者教義之弱點是關於靈魂永存的問題。例如朱氏幾乎否認永生之普遍性，他以爲只有義者方能「永生不死」，惡者不能永存，這就是他們的刑罰。提歐非路說，人之被造，亦許永生，亦許不永生，只以人向神之順逆爲標準。人違神故死，惟以遵命，神始錫以生命。提歐非路亦曾言及始祖墮落之事。朱氏說，人由洗禮懺悔，亦可以免罪。

論到聖禮，洗禮是「啓蒙」—「光明」。結果是重生，赦罪。無洗禮則不能得救。

至於聖餐，朱氏言之有據，以餅及和水之酒爲聖餐之要件。司禮者用主之祝語而使之成

聖，如此，卽非平常之餅，酒乃主之肉和血，因爲主自己就是教我們的肉和血。又在禮拜日舉行「祕密禮」，內含祈禱，感謝，和平的接吻，讀使徒或先知之書，訓誨，獻捐，以濟貧苦之人。

論到末日，朱司丁說主有兩次降臨，一是謙卑而成人身，一是帶着榮耀同天使降臨。在主再臨之時，全人類身體復活，復活以後，被選之徒在世治理一千年。朱氏亦認有許多眞正信徒不抱此念，不過他們結果是沒有「遠見」。義者和先知死後，魂入陰府，我們當爲之代禱。在護教的教父當中，只有朱司丁說到「千年論」。其餘大體都以審判和賞罰教人，物質的世界是要被大火燒盡的。

艾瑞尼烏和麥利多

護教者係對外而言。但在教會之內，專以攻擊異端而反唯知主義者大有人在。艾瑞尼烏，奚波利徒，特士利安三人是其皎皎者，茲先論艾瑞尼烏。

小亞西亞，最初是使徒約翰工作之境地，在他以後有功績昭著熱心護道的教父相繼

而生，如波利喀普，帕皮亞，阿波利內利烏，麥利徒等，然最後而最能者是艾瑞尼烏Irenaeus（A D. 115—202？）艾氏是士每拏人，曾受業於波利客普，及其他長老。他常說『我所學的不是寫在紙上，乃是寫在我心上』。他曾隨其師波氏到羅馬，又傳道到南高盧。在羅皇敖瑞利烏時代，他在盧杜奴及非恩尼境內任長老之職，曾目覩許多外教人殘酷迫害信徒之行為。在孟屯派與教會相持之際，他曾被遣到羅馬主教伊留特路處，實行調和之使命。在一七八年被舉為來昂 Lyons 區之主教，努力傳道，著書，以發展教會，闡揚教義，熱誠達於極點。據載他幾乎勸化了來昂全境之居民。又差佈道員到法蘭西各處。一九〇年以後，艾氏之行動不詳，有人說他在二〇二年羅皇色非路在位之時，殉道而死，但無確據。據傳艾氏死後，葬於來昂聖約翰教堂祭臺之下。後人稱頌不已。艾氏確是教會之棟梁，是東西兩方教會之中間者，他受過希拉的教育，聰明穩健。對於先輩教父之著作亦頗有心得，他是主張純正信仰之人。惟其末日觀是「千年論」的，後為教會所遺棄，認作猶太思想之遺傳。對於聖經之採用，我們知道使徒時代的教父多靠「口

授的史料」，護教者多靠舊約，先知，和四福音。但艾氏兼用舊新兩約，內含保羅之書信，以反對馬辛氏之主張，艾氏對於教道之小節，向持寬大的態度，曾說：

「使徒井未吩咐我們，叫人在飲食，筵席，新月，安息日，這些事上有過分的計較，那末，為甚麼爭論呢？為甚麼分黨呢？我們懷着惡心假意來赴席，使上帝的教會分裂。我們守了外表的形式而疏忽了那較高的信和愛』。

艾瑞尼烏，依其名字「和平」之意義斷之，確是一位名實相符的人。

他的鉅作是反異端，成於一七六——一九九年間。目的多是批評唯知主義，尤其是發倫提奴黨。書之內容豐富而具卓見。他採用了全新約，只拒否了希伯來書，他認聖經是完全的，『既然他們是被上帝之道和他的靈感而說的 Dictated』。四福音是決定信仰的是真理之標準。然而他說為要反對唯知派，不可全靠聖經，因為這派人亦讀聖經却謬解之。可用較為簡單確實的工具——信表——以抵異端。（見前）就是信者受洗所必公認的「洗禮詞」。甚麼是保持信表的權威呢？就是教會及其牧者，他們是由遺傳而保守的

信道的根據。而且當以羅馬教會爲根據。眞理的聖靈，要實現在教會裏面，要保守眞道之完整性及其教訓之確實性。

論到上帝，他以爲人只能由上帝自身所顯的啓示，才能眞實的認識他。他藉着他的道已經啓示給我們了。但我們不能完全表示他的偉大。他總是「難以言喩」的 Ineffable 至尊的上帝就是造物者。但唯知派謬將上帝與「典米爾」分開。他是舊新兩約的上帝，只是一位上帝，公正而慈愛的。在大自然界中，固然難免混亂與破裂，但是在「眞體」之內，全體言之，確有調和與適合，但我們有三個名辭，來說這一位上帝——父，子，靈。爲避免偏派之種種空論臆度，他不願用「道」字，却願用「子」字以形容道成肉身之要義。

子是上帝，與上帝像後來的阿他內西烏，所發揮的。他在子之性格中，看出來了拯救的條件。子與道相同，被父所生，而此「生」出是永遠的。或說子永遠是被生的，子永與父同存，而非暫時生出來的。或問子是怎樣被生的呢？艾氏說只有父和子知道，人

不自量，所以才想法要講解，又用「人說話的比喻」來形容他。

子之事工不是創造，乃是要啓示父。他在父裏，父在他裏，人因子才認識父，他在太初，將自己先啓示了給天使及在天諸靈，後來啟示給人。或問，子之生旣非爲造物而生，那末，子之生是由於父之啓示的意志而生的麼？艾氏大約沒有想到這種理論，他只說『子是父的看得見的那一位，父是子的看不見的那一位』。"The Visible One" of the Father; "the Invisible One" of the Son 父既然總是被看見被認識的，那末，從實質說來，子總是存在的，『他是永在的和父一樣』。固然，艾氏在別處亦說過，『子由他的父而得着尊榮』又『在一切之上只有一位父上帝』。但這亦是福音中和保羅之言，是難免含帶子之「次性」的 Subordinationism。

論到聖靈，來昂的主教從來沒有稱呼他是上帝，這亦是聖經裏的榜樣。但聖靈亦是永生的，靠近上帝而存在。在太初之時由父而生，如箴言八〇二十二所記者。聖靈是上帝的智慧，靈和子是父的雙手，用以造人。靈在教會內是眞理，恩典，是由耶穌所傳，

給我們的是人與上帝合一的原素。聖旣與教會聯和，就賜給聖禮一種效力。

那唯知主義派的人，因爲世界的邪惡，以致信仰動搖。但艾氏以爲邪惡是出於人之自由，及人類之原始墮落。人本來，而且必須是不善不惡的，他是自由的，因此才能受賞罰的酬報。另一方面言之，人旣是被造的，當然起初不能是完全的，必須由順服而與造物者接近，才能漸然達到完全永生的地步。不幸亞當及其所內含的人類全體，未曾遵行上帝之旨意。艾氏顯然的將耶穌和亞當相提幷論。在亞當裏面我們都背逆子，所以就都受罰了，我們旣由他而生，是應當死的。在基督裏，我們都服從了死亡，他們旣不從他而生，我們就承受了生命。

上帝爲人預備了拯救，只是一步一步漸進的，共有四個約，由亞當到挪亞，由挪亞到摩西，由摩西到耶穌基督，最後是新約。前兩約是自然的律法，遵者可以蒙福，第三是有服從性的（奴隸的）律法，却要領到基督，及至福音是愛和自由的律法，是大同的叫人信從實行，同時亦給人快樂恩典。

耶穌是宣傳這福音的，他是救贖者與造物者，道沒有分別，他是化身的道。他爲甚麼要化身呢？我們能得永生不朽之唯一的條件就是在乎他。他的本質是永生不朽的，旣然與我們的性情聯合，就是與全人類聯合，他便將全人類都包括在他一人之內了。這就是艾氏所好用的「同歸於一」的講法 ἀνακεφαλαίωσις（見羅十三〇九，弗一〇十）因此，耶穌的肉血，是實在的，他是我們的弟兄，我們的族類，與我們同樣，有人的魂靈。自然他是童生的，但他經過人的年歲生長，經過人的命運，受誘，受苦，經過憂傷和別的情欲。

道與人性怎樣聯合呢？他沒有講解。他只用「交通」二字。Communis Dei et hominis 耶穌覺得出來二者的「個自合一」，但又保存了二者的二元性。我們的救主，必須實在是神和人。作天和地之中間者，勝過惡亦勝過人。他的誕生是雙方的，是人而受引誘，又是道而受榮耀。

道化人身的耶穌，旣將全人類在他一人身上「同歸於一」，他就是一位新亞當，恢復

丁人類由始祖亞當所損失之諸幸福。他「代表」了大家，亦「代表」了個人。我們的拯救由「化身」始，因着他，我們才進入「道」內，而與其永生不朽有分。雖然，此尚不足，我們的罪，須由代表我們的基督來贖，以平上帝之怒。罪之根性是「違逆」，如此，基督用「順從」以贖之。基督受苦禁食，又死在十字架上，他的血就是贖我們的贖價。他的死是為我們的救贖而獻的祭。

救贖的結果就是推倒了撒但，與上帝復和，恢復了人性中之上帝的像。得到「神子」的地位，而且靠着耶穌基督，在他裏面，我們得着了永生不朽。得到這些善果的工具就是信仰。信仰不只是理智的同意，亦是將教訓實行出來。

論到聖禮，他以為重生是由洗禮而來的，此禮能予人以新生和聖靈。嬰孩亦可受洗。至於聖餐就是耶穌基督的肉和血，是餅和酒變成的。我們的肉既是由主的血肉而養育，怎麼會朽壞呢？怎會不得生命呢？

『正如地上的餅，因受上帝之祝福，不再是平常的餅。我們的身體，因為用了聖

餐，亦不再朽壞而有永久復活的盼望』。

聖餐不但是一種典禮，亦是祭祀，犧牲。

艾氏之來世論，仍不離古舊的觀念，其說似深受隱喻文學之影響。倘有人說，人在死後魂卽直接歸主，則必受艾氏之反對。他信基督之魂，旣在死後去到陰府外邊之守候所，Limbo 以待復活之時期，照樣，信徒之魂，亦在一個隱蔽的地方守候，到了時期，魂再披戴其原有之肉體，被領到主的面前。但在這個時期以先，必有「敵基督者」之出現和失敗。世界於六千年消去以後，日期必來。艾氏在其著作中，至少有二十處，證明肉體之復活，以駁當代之唯知派。我們的復活，至少是靠基督之復活，靠聖餐之內在，及聖餐。義者先復活與主同治千年，然後天下人復活，復其原體，以受審判而定禍福。善者升天，天有數層，因「在父家有許多住處」。有的人入「天府」，有的人住在樂園，又有人要住在新耶路撒冷，然後死被消滅，子歸上帝，居在一切之上。

艾瑞尼烏以外，又有撒狄主教麥利多者 Melito 他的神學之大旨與艾氏相同，惟對於

基督之二性，有較爲明顯之申述，二性一位，或一位二性。二性怎樣合一呢，乃由於「彼此的交感」Communicatio Idiomatum，他說基督在受洗以前，『隱藏了他的神格，但他在太初之先已是眞上帝』。在受洗以後，『他將神格隱藏在肉體之內』。『他是完全的神完全的人，他使我們確信他的雙重性格』。

第六章　亞力山大神學及異端

伊及之亞力山大城，是主前三百三十二年，馬西頓之大亞力山大所設立的。這是當代伊及之大商埠，是希拉猶太學術之淵藪。無疑的亦成了基督教之中心，與羅馬，安提阿相對峙。此處因各方文化之匯合，遂產生了第一個神學院，要用哲學的鑽研以衞護眞理，據說：門徒馬可在此處設立教會，不久就成立了一個「異道傳習所」Catechetical School 在某位主教管理之下。後來竟擴充成了神學院，影響了許多教父之思想，造成了「基督教的科學」。此院起初只有一位先生，後漸增加，先生並無規定的束脩，亦無固定的住所。一般較富之生徒，雖欲付學費，亦不受納，先生則隨其所居之地而設教，滿有希拉哲人之風采。

據傳第一位院長是潘泰奴 Pantaenus (A. D. 180) 他是位由司佗主義而信基督者，後來做了遊行佈道家，曾到過印度。在他以後，有柯利門特，歐利貞相繼而起，為此院

之頭腦。經歐氏之努力，此院之名譽大著。後在帕勒司丁之該撒利亞，設立分院。繼歐氏之志者，則有賀雷克拉，戴歐尼西烏，及瞽者狄戴母 Heraclas, (248) Dionysius, (265) Didymus, (395) 不幸此院在第四世紀之末，因教會內部之分裂而衰敗，遂致一蹶不振。後來亞力山大城在亞拉伯人勢力之下，變爲邱墟，開羅起而代之。但今日此城又呈復活之景象。

柯利門特

柯利門特 Titus Flavius Clemens, Clement, (150—220?) 是希拉人生於雅典，自幼習染於外邦文化之中，他對於希拉文學之各統系，熟習無遺，但他從這些學術當中，未曾尋得叫他，滿意的眞理。迨年長即皈依基督，東西遨遊，爲尋求教會之鴻才博士而拜之爲師。他要尋訪一般人，就是『保存了純粹拯救的信條之眞傳，又將眞正使徒的種子培植在他們的弟子心中的』。於是投拜了伊及之潘泰奴，說他『好像西西利的蜂，由先知和使徒的田園裏採了蜜，將眞正純潔的知識，貫輸於他弟子的靈魂』。柯氏後來作了亞力

山大教會的長老。於一八九年，繼潘氏之後而爲亞力山大神學傳習學校的校長。他在此地，勞苦了十二年的工夫，勸化外教人，訓育基督徒，直到二〇二年被羅皇色維路之迫害而逃。在二一一年，發見他在安提阿，住了若干年。以後他是否又返回亞力山大城，則不得而知。大約他死在二百二十年以前，和特土利安同時，柯氏在羅馬教中沒有得到「聖人」的資格，但古代的教會同志無不以聖人尊之。據載，他被列在殉難者之內，但羅馬教皇便尼地十四力駁之，謂其『教義不純正』。

柯氏學術之優點，是經學與希拉文學兼而有之。且思想極深，獨具灼識，遠超當代一般人之成見，他的時代，正是基督教要同化人類一般學術的過渡時期，我們對於柯氏之貢獻，嘗表誠摯的敬仰和感謝。他偉大的著作共有三部：告希拉人共三卷。教育者指基督而言，文集共七卷，暢論基督之教義。以外短篇著作，多論倫理。Exhortation to the Greeks, the Tutor, or Pedagogue; Stromata。

柯氏是生來的哲人，他說哲學領了希拉人到基督，就像律法領了希伯來人到基督一

樣。他說哲學雖非直接的啓示，但是從舊約採取的，不過一般外教人不知道就是了。或說那產生哲學的理性，就是上帝所賜的，無論如何，哲學是信仰的夥伴『幫助信仰造成知識』。哲學不增加信仰的內容，却是尋求眞理上好的工具。柯氏自己之見解是『用哲學來深深的硏究信仰，將信仰變作科學，將啓示變作神學。』但信仰是基礎，及至信仰成了科學，那便不是人的科學而是神的科學了。

柯氏之態度甚是，惟有時難免偏癈，他用隱喻法講經，以「隱喻法」爲必需的。但未嘗不無曲解之處。他信聖經是神所感動的，承認聖經各卷之權威，不過他的解經之法多從費婁之原則。幾乎看舊約諸事蹟，盡成了象徵。他對於新約之態度，尙稱穩健。他說神學之三種要素是：教會之教訓，古人（教父）之教訓，及哲學。

柯氏之上帝，是基督教的上帝，是實在的具體的，非常的聖潔而慈善。保佑人類且願意拯救他們。但是他的上帝觀仍難免受柏拉圖主義之薰染，亦看上帝是高超的，有時過於抽象。想神是在一切之上，超過思想。柯氏說這位上帝是「三位一體」或一體三

位，他甚至於說柏拉圖的系統中，亦隱含着三一的觀念。

三位之第二名是「邏戈」。但此與上帝之智慧有別，智慧是上帝之屬性，隱在全世界之內，而「邏戈」是上帝之子。子是永遠被生的 Eternal generation 無始無終，不但不在萬物被造之先，簡直的子之生是無時間性的。因爲「父之所以然爲父，就是因爲有了子」。不錯的，子曾參加在造化的事工之中，而且入世，但他的入世不能說與他入世以前的狀況有甚麼兩樣。我們不能說他有「兩樣的生存狀況」，子既永由父生則十分像父，他是上帝，猶父是上帝，是無所不在不受限制的。他是全智，能看見，聽見，知曉而且管理一切。他有父的屬性，父在子裏面，子在父裏面。同受人的祈禱，二位是一個上帝，有時克氏的說法，很近乎「唯父論」之唯形派 The modalist（見後）雖有處發見了他的「子次主義」的字句，好像以子居父之次，甚至是被造之物，但大體言之，以上所舉是其本意。

基督道成人，不但充滿了神性，亦有人性，道之化身是「自生」的。由大衛之宗族

而出世的，是童生的，此化身之道卻是「耶穌基督」，有人曾控柯氏為「唯神主義」者，但柯氏在書中明顯的否認「唯神論」，他說主有實在的肉體，有物質的血，有受感性的人性。不過主之身體不受普通自然需要如飲食等之限制。主之靈魂亦不受情欲，苦樂之轄制。他有時援用了「主體不受感」之遺傳。總之，耶穌基督有二性，這一個邏戈同時是神和人。他是「人神」，是我們的幸福之根源。他只是一位，他的品格是在道裏面。但這二性之一自性」，是互相交通的，二者合一。「與基督同生同死的道，是被升與主同在」。

基督的事功是使人脫離罪惡，與人以對於上帝之知識。換言之，他的事工是啓示和教訓，他是我們的「博士」，先生，我們的眞師傅，除了教訓以外，他的事功是拯救與復和。主捨了自己的靈魂為我們各人，他是我們的贖價，他為我們的罪而謀「和解」「賠罪」。他是被獻的犧牲，他的血賠了我們，使我們與上帝復和。

但基督招呼之成功亦在乎我們的答應。我們第一用「信」來答應他。甚麼是信呢？

就是對於理智所能了解的對象之先期的盼望。我們對於宗教的眞理就是如此，由信生出希盼來，等着要得那好的。由信亦生出懼怕和懺悔，領我們到了慈愛和知識。但信與行不能分開，不能離了主之聖誨，信雖然足以叫人得救，但這不過是認識上帝和信徒完成的起首，畢竟知識（廣義）是居上的。

論到聖靈，柯氏沒有甚麼新的解釋，不外聖經所言者。

道是造化的理事者，心靈和物質不是原來永遠自有的。靈魂亦不是「先在」的。柯氏之人性論是三元的肉體以外，人有二魂，一是屬肉體感覺的，一是屬智慧治理的，却非由體而生的。上帝予人以自由，叫人自己做成求救的工夫。人之肉體不是根本邪惡的，靈魂亦不是根本善的，罪惡是我們自己的行爲，是我們普通很容易犯的。惟獨「邏戈」是無罪的。柯利門特亦沒有提過「原罪」。他知道始祖違命的這件事。但他說始祖被造仍在幼稚時期，始祖的錯誤，就是他們未曾等待上帝所定之時期而結了婚，亞當犯罪以後，就爲後人立了榜樣，人亦隨之犯罪，柯氏似乎否認「始祖之罪，遺傳給他的後裔」之說

却信人類所承受於始祖的是自由選擇的行爲（卽自由權）。

信徒共分兩種：一是有平常的信心就知足的。一是力求深造而獲知識的 Gnosis 卽基督教的唯知者，但信與知不是人內相反之二性，乃是互相成全的。知識內含着信，信內含着知識的種子，惟信是知識之基礎，又是愛的生活，與唯知主義者之生活卽是信的生活。

「基督教的唯知者」 Christian gnostic 是甚麼意思呢？柯氏之理想的基督教學者當是這樣：第一要有「知識」，是一種直覺，能認識我們的信仰所鼓動，我們要信却未曾啓示給我們的眞理。他要明瞭神和神的事。他要明白人和人性。他要明白德行和至善，又要知道宇宙和宇宙的來源。就用這種知識，我們要得着關乎「大秘謎」的啓示，而較小之啓示只是預備而已。第二，基督教學者，又當有實踐高尙的生活，本着兩種德行：一是司佗派的，一是基督化的。司佗者是節制一切情欲，爲修德之本，節欲則外界不能動心，就用不着奮鬬。基督化者以愛爲本，以愛來收德之效。抱着愛而爲教會受苦，願

人歸主，披戴基督，饒恕人的侮辱，且爲道殉身。他隨地隨時要祈禱，他的祈禱是完全的，因爲順從了上帝之旨。這是柯氏思想之兩大貢獻——一是知識的力求完全，一是道德的節制情欲，不爲所動。

柯氏既重信徒內心之涵養，則對於教會之儀式，制度就不大注重，而興趣較少。他以教會爲「道之城」，是上帝自己所建立的。我們當就到教會面前來，因爲教會好像清貞的童女，用道來餧養我們，基督徒學者是眞祭司，執事不是人手所設立的。

論到聖禮，(一)洗禮是「新生」，使我們作「上帝的兒女」是完全的不朽的。洗禮又是「光明」「啓蒙」，又是沐浴，濯去罪和刑罰。(二)聖餐是與洗禮相隨的，柯氏要在禮儀中，尋索形式以上的眞義。他說聖餐是象徵和工具(他是第一位這樣講的)不過他亦有寫實的說法：

「對於嬰兒，父，母，教師，乳母，『道』就是他們的一切。他說『吃我的肉，喝我的血』，這是他所給我們適宜的食物。他既將他的肉血捨給我們，因此，嬰兒的

營養就一無所缺了。這是多們奇奧的祕密啊！他吩咐我們撤去舊的屬肉的腐敗，像除去了惡病一樣，要分享基督，新的攝生之道。我們接受了他，就算將他放在我們胸中了，以便讓他來管理我們肉體中的情欲。你們亦許不願意有這樣平常的看法，（亦許你們願意）但是我願意你們聽這些話」。

我們因着信，因着基督，進入父裏面和他交通。（三）柯氏知道懺悔禮，曾引徵賀馬氏牧者之意見，說人在受洗以後有一次「懺悔禮」就足了，倘或常用，反倒令人不安。但後來信者所受之痛苦，是上帝為人偶然犯罪而施的鍛鍊。

柯氏似乎相信「肉體復活」。他根本就沒有提到「千年論」的事情。不過他說信者死後，靈魂要受一種「靈火」的成聖，而惡者必受火的刑罰。惡人要永遠受罰麼？恐不必然，末日審判以後之刑罰，亦許有能力叫罪人的悔改。柯氏之原則是：上帝不要刑罰人，却要改正人，在神方面，刑罰是一種「救濟」「治療」。但義者要到三個地方，就是「三十倍」「六十倍」「一百倍」所象徵的。

歐利貞

歐利貞 Origenes, Origen（185—254）生於亞力山大，他的父母是基督徒。他自幼受洗，據他後來說「孩童受洗」是由使徒傳下來的。他的父親李歐奈底是位文學家，和當代著名的柯利門特院長，共同的，將這位青年造就成才，給了他信知兼優的教育。他自幼，即能整段的背誦聖經，亦常將難題問他的父親。他父驚子之才，貴子之問難，但常在夜間吻子之胸，說『這是上帝的殿』，又稱頌上帝賜給他這兒子。不料在二〇二年羅皇色維奴逼迫教會和神學院，歐利貞就在獄中，給他父親寫信，求他萬勿爲家庭之故而撇棄基督。後來他父殉難死去，家產充公，只遺一位寡婦同七個子女，全家一貧如洗。而歐利貞處在這樣窘迫的環境當中，竟能努力勞作，贍養他母和兄妹。歐氏先受某富婦之濟助，後來只賴教授希拉文學并謄錄古卷以餬口。在二〇三年，歐利貞年方十八歲，就被他的主教典米特利烏 Demetrius（後來反對歐氏）推舉做神學傳習院院長，因此時柯氏已經逃亡在外。歐氏爲此重要的職分，加倍用功，他諳熟一切異端，并希拉哲

學。他又不恥下問，就學於外教人喀撒 Sacca 而習後柏拉圖哲學，他在羅馬又結識了奚波利徒。追學院發展以後，他就多用功在高級的弟子身上，引領了多少優秀青年，入了正教。有位財富的唯知派名安布路西烏者，欽佩歐氏之爲人，盡力供其需用，又爲他預備了豐富的圖書，僱了七位筆記者及多數謄錄者，因此他的名聲大震，羅皇之母馬利米亞請他到安提阿講道，亞拉伯的太子，亦來拜謁，爲要明白基督的宗教。

歐氏之生活，取了嚴格的克己主義。他的座右銘就是『凡生活所不必需之物件，一概捨棄』。他不受弟子之餽送，他謹遵救主之訓，只要一件衣服，不要鞋，不爲明日憂慮，他少吃肉，從不飲酒。夜之多半用以祈禱，讀書，睡臥在地板上。他在青年時代，極羨慕那「克己的聖潔」，竟行自閹，一爲實行耶穌在馬太九〇十二之言，一爲拒絕性慾之誘惑，且防範外人對其與女弟子交接之誣告。但歐氏晚年深悔自閹之過，且因此失去資格，不能承受教會之聖職。雖然，在二二八年，蒙其二位友愛的主教之推舉被立爲長老，又被約到帕勒司丁之該撒利亞會堂講經訓衆。在立歐爲長老的二位主教，一是耶

耶路撒冷之亞力山大，一是屬該撒利亞之提歐提司徒，皆在伊及教區以外，孰料不久亞力山大城之主教典米特利烏大肆攻訐，要將歐氏褫職，且革出教會。他所持理由：說他用外邦文學腐化了基督教，說他傳假信條，說他自己殘害身體，違反了教會綱例。這個消息傳到羅馬，羅馬贊成。但帕勒司丁，亞拉伯，腓尼士，亞該亞各處的教會却都表示反對。但歐氏處以極柔和的眞基督徒的精神，他說：

『我們應當可憐他們，不要恨他們，當爲他們祈禱，不要咒駡他們，因我們被造是求幸福，不爲咒駡。』

他於是撒離伊及而來到該撒利亞就其密友，以設教席，另立新的神學研究院。勢力超過了亞力山大學院，天國賴以廣傳。不料他又受逼迫逃至喀帕多西亞又往希拉，後又回到帕勒司丁，創造一番新的事業。這事以後，他的弟子戴歐尼西烏任亞力山大之主教，又恭恭敬敬的請他回到亞力山大，但又受羅馬狄森之迫，下到縲絏之中，受殘酷之凌辱鞭楚，最後定罪要被焚燒，幸遇羅皇之死而被釋放，但這位六十九歲之教會耆老，平生勞

碌，竟於二五三（或二五四）年壽終，葬於推羅。

歐利貞之著作列舉如下：六面對較的舊約，四面對較的舊約，舊約及新約的全部註釋——共分三種，一是經句釋類，一是經文詳解，一是經訓。關於護教之文字則有答賽爾蘇共八卷，關於教義則有眞道綱領共四卷，又關於實踐道德之文字則有祈禱論，殉道論，以外書信共八百餘件，Hexapla, Tetrapla, Commentarii in Evangelium, Contra Celsum, De Principiis, De Oratione。

甚麼是他的神學思想呢？他說神學有兩種：一是有確實性和大同性的，是大家所共信共傳的，一是尙待啓示的。屬於前者則有：（一）一位上帝，創物者，二約之主是公義，慈善的。（二）耶穌基督，在一切被造者之先，由父而生，參加造化，他自己是上帝。他成了人，化入人身，却仍爲上帝。他有我們這樣的身體，由童女和聖靈而生。他是眞被產生，眞受了苦，死了。又起來升了天。（三）聖靈，與父子，同有榮耀尊貴，是舊新二約之感應者。（四）靈魂永生，賞和「永火」之罰，身體復活，自由意志，靈魂與惡

魔之奮鬬。(五)惡魔惡天使之存在。(六)世界之造化是有時間的起頭，終將毀壞。(七)聖經是被感應而寫的，含着兩種意義，一是顯明的，一是隱含靈的意義的。(八)善天使之存在，服役上帝，成就人之拯救。

至於尚待研究之教義亦有數端：

(一)聖靈是否被生的，他亦是上帝之子嗎？(二)人的靈魂是由遺傳(種子)而來的嗎？(三)世界被造以前有甚麼呢？世界毀壞以後，有甚麼呢？(四)上帝和諸靈是同質麼怎樣相同呢？(五)天使是甚麼時候被造的，天使現在那裏，有甚麼狀況呢？(六)諸星宿亦有靈魂麼？

這兩大部教義，前者是向一般人傳的，後者只留着給專心研究的人。

教會的教訓，必需(一)聖經和(二)正確的哲學來補充完成之。第一聖經是根本，都是耶穌基督之言語，舊約的話亦是他藉着摩西和先知說的。歐氏誠然是位「經學的神學家」。他以爲聖經的話語，有三種義：(一)是屬字句的，字面的，(二)屬心理的，道德

的，(三)屬靈的。第一者爲普通人，思想簡單的人，第二者爲有進步能以深造的人，第三者是爲完全的人。第二者多指個人與神之關係及其實踐行爲方面，而第三者則含有神祕性，多指形上深遠之境域而言。而且聖經內部亦不能同有這三樣的解釋。第一，第三，多屬「隱喩」爲甚麼當用隱喩講經之法呢？因爲在聖經內有的部分是斷不能由字面來領悟的。牠們是象徵，要表明更深的眞理。能見的造化之全部畢竟是那不能見的造化之偉大的象徵。而每個人亦不過是每個超感覺的觀念或事實之代表。正如每人是由神像而造，每件東西亦倣較高的眞體而造。平常人不能見那高超的，只信象徵惟完全的人始能透澈見到象徵所隱之神祕。據著者之意，所謂隱喩法，固甚「難能可貴」。但有數種危險在其中：人嘗離聖經原來文字之意義太遠，而自許爲探得深奧之意義。人嘗離聖經歷史性太遠而隨己意以存之或棄之。人又嘗用自己之幻想以代替眞的信仰規範。

第二，歐氏認哲學爲評定教會教義之又一工具。他除了「無神派」以外，要利用哲學之各種統系。他說哲學家亦是由於啓示而得他們的高尙思想，與上帝之律法相合，而

律法要完成之。他不像柯利門特以哲學爲全善，他只利用哲學之方法精神來講教義却不接受哲學家之信條。波非力說得好：『歐利貞的生活是基督徒的，思想是希利尼的』。他雖與浦婁台奴同受業於撒喀，但不以「後柏拉圖派」自命，亦不從任何派，只用哲學之精神以求神學之眞諦。

歐氏之上帝觀和柯氏一樣，是抽象的。神是難以受人澈底了解，測度，感應的。但人類只要他們能脫離物質之羈絆，自然就能認識他，這個「太極」「元素」，Monad 含若三位就是父，子，聖靈。

三位之第二位是道，子。歐氏之論「子」，是以化身的耶穌基督作起點，照着「信經」裏所說的，道是神而與父有別，道是永久被生的，道又次於父。以歐氏之邏輯言，子與父同質，以子之造化事工言，子次於父。歐氏在羅馬，時早知「唯形派」之學說，但總不斷的反對之，他確信子與父是有分別的。子是永遠由父發生的，子是永生之「光」的「明」而「光」之照耀是永不會離開「明」的。怎樣生的呢？子不是父的本質之一部

分，父在生子之時，幷沒有將子和自己分開，「生」不是一件有始有終的事情，縱或是一件事情，但亦是無始無終而有連續性的，好像光之「明」永遠照耀一樣，我們根本就不能用「永生」「時間」的名辭，因爲「三位一體」是超時的，子旣由父的本質而生，子就是上帝，並不是分受上帝的本質，他原來就是上帝。子與父同質。子旣不是分受父之質，則歐氏所主張的是嚴格的「同質論」 Con-substantiality。雖然如此，歐氏又公然的承認子之「次性」 Subordination 子與父同質，但子之質是不充分的，弱化了的，減少了的。而且子是父之工具。歐氏反對那「唯形論」，故力持「二位一之說。聖經中也是明明這樣說的，子是造化事工之媒介。由此可以看出歐氏之「子」的觀念和阿他內西烏的一樣(見後)，亦帶一點撒斐的色彩。子不像父那樣絕對的純粹，不能絕對的認識父，像父認識他，沒有父那樣絕對的榮耀，亦不能絕對的全能。因此，我們不向子祈禱，只求子和大祭司一樣，將我們的祈禱呈諸父，歐氏之次性論，是根據於子之事工的。

這位上帝之子耶穌基督怎樣入世爲人呢？他們靈魂在太初與諸靈一同被造，只有他

一位對於上帝是絕對忠誠的。他最自由的與「邏戈」聯合，因而成了第二天性，得到了一種不能移去的「堅性」(二元之說)只因他長久行善，以致與「邏戈」同化。「邏戈」與耶穌之靈魂同化以後，就以靈魂爲媒介而與肉體聯合而成肉身，且是極完美的身子。因爲不同的靈魂，要得價值不同的身體。耶穌是由貞女而生的，他之誕生是實在的，他有我們的懦弱，我們的不健全，我們的受感性，他有我們的「合法」的當然的情欲 Legitimate passions 并一切屬於理智的。可見他是棄絕唯神論或幻體論的。耶穌在化身的時期，眞是人，然而，在這奧妙時期中，「道」却未改變。因此救主有二性，他是「神人」，"Deus Homo" 雖有二性，却是一位。此二性之合一，猶鐵和熱鐵中所含之火合一。耶穌之身，魂，與道合一，亦是這樣「化合」幷「混合」而成的，因而成聖。歐氏亦用「自性」交通之說，加以詳細的界說。但在復活以後，他的身倒是「精細」多了，他的人性恐怕全部化在他的神性裏面。因此他的人性也能「全在」和他的神性一樣。

歐氏是第一位論聖靈之本性的。甚麼是靈的原起呢，靈有神性麼？歐氏是傾向「靈

有神性」的。靈不是被造之物，乃與父，子，同榮同貴。但在別處他又說，子既成就一切造化，則靈亦是子的造化之結果。以地位言，他明明的主張靈之次性，靈次於子。靈之事工亦有限。父之行爲達到一切子之行爲達到一切有理性的東西，靈之行爲只達到那義者。由此可知歐氏之三位一體論是階級性的。子次於父，靈次於子。

但歐氏以世界之造化亦是無時間性的，倘若有時，則不能完成「上帝全能之觀念」。因爲上帝必需對於世界有動作而後全能才有意義，無世界則不能用其能，所以無論如何，在時間之先必需有物。是甚麼呢？就是「諸靈」，天上的諸靈是有同等能力而自由的。但歐氏見世界之種種不平等——物質的道德的，才智的——他將這些紛紜龐雜的現象，不歸之於上帝之造化，而歸之於被造者之自由，諸靈之被造是同等的，但他們對於神之忠誠却不一致。因此有的成了天使，有他們的等級，有的附入光明的天體而成日，月，星。有的冷落而成了人。再降則爲魔鬼，鬼之體輕於人而重於天使。萬物因自由而墮落，亦能因自由而高升。人能因道德生活而恢復善性。現世毀滅以後卽有新的世界重

現。

世上的邪惡是由被造者之自由而來的。這却不能破壞神之善美的造化，惡雖存在，然神能從惡中取善而利用之。諸靈化身之先，亦曾犯罪，一日的嬰兒亦爲罪人，嬰兒洗禮亦基於是。他以約伯十四〇四，五是原罪的證據。到底這「汚穢」是甚麼呢？歐氏對此亦無必然的回答。無論如何，是一種汚點，是一種劣痕。小兒生而有之，或者這就是歐氏之「原罪論」。人的靈魂與身體聯合之後，怎麼就會被汚染呢？歐氏說亞當犯了罪，他的第一個孩子就有了罪，我們的身體是罪身，照着「同歸於一」的說法，我們和亞當一同住在樂園亦和亞當一同被逐。這生來的汚點既是普遍的，人就都犯罪，天天犯罪。人因性慾的衝動，惡人的榜樣，和魔鬼之誘使，這三樣就使罪在人性中根深蒂固了。

基督的事功，就是爲罪「賠贖」，歐氏本其聖經之註釋，言之周到。基督是我們的立法者，是新律法之摩西，是正義的先生，是罪人的醫士，是完美生活的標榜，使我們學效成聖。要緊的他是救主，是爲我們的罪而受苦之犧牲者。他怎樣受苦呢？（一）從魔鬼

方面言，基督是我們的贖價；(二)從上帝方面言，他是我們的「代刑者」。我們因犯罪都被交在撒但手內，做了奴隸，為他所有，做了他的「產業」，耶穌為要贖出我們來，所以他才將生命靈魂交於撒但作為贖價。同時，他又是一位代我們受刑的。他是位道德領袖，擔負我們的罪惡。他將自己獻與父作為「代刑的犧牲」。他是真祭司，又獻上他自己，甘心自由的為人類受苦。如此辦法，撒但和上帝各得其所，各償其願。此種救贖是為天下人的，不限於地極，甚至世界以上之物亦能受惠。

但有一件，人之所以承受救恩，完全在乎人之自由意志。歐氏從來是主張「自由」的，罪並未取消我們的自由權。我們自由的歸主，亦是自由的淪落。沒有神的幫助我們固然不能行善，神恩是我們所必需的，但這一切之成功又全在乎人自己。神與人非合作不可。信之自身固由神而來，但純篤的信必有善果相隨，必須實行人由信的感動而得之美德。只有這樣的信是叫人稱義的。雖然，據歐氏看來，信在信徒生活中，仍居次要之地位，主要者是「知」(科學)『人因理智知識來信服教義，比較因信而從，是好的多

了」。他像柯氏分信徒爲二大類，一是普通信的，一是用知識來研究而信的。

論到靈修的生活，我們由事實來論歐氏確是一位嚴格克己者，或禁欲主義者，他認唯知的信徒，是本當如此行的。

論到教會和聖禮，歐氏比他的先生柯氏尤爲注意。他說教會是上帝之城，在教會以外，人不能得救。洗禮是除去罪惡的，兒童亦當受洗，但爲道捨身所流之「血洗」又較「水洗」高的多了。信徒在受洗以後，又犯了罪，當怎麼辦呢？有六條辦法：(一)殉道，(二)賙濟，(三)饒恕別人對我之惡，(四)熱誠勸化罪人皈依救主。(五)愛上帝，(六)遵守懺悔禮，在懺悔禮中，第一先認己罪，或向主教，或向牧師，他們有權許他當衆懺悔，亦有權恕罪。(?)歐氏以爲罪有二種：一是普通屬人情的罪 Culpae mortales。一是違法之罪 Crimina Mortalia，即拜偶像，姦淫，或邪蕩，故意暗殺。人情的罪，人隨時可以懺悔，亦得赦免；違法的罪，恐怕是不能被赦免的，主教亦沒有權柄赦免。至於反教之人，只能受一次懺悔禮之恩惠。論到聖餐，亦有興趣，似乎含着兩層意思：

(一)聖餐是主之身體的「實在」,(二)此禮是象徵,表明較深的靈的意義,用餅酒以表示靈糧來養育我們。「上帝之道」的肉血,豈不是他的言語(教訓)麼?豈不是他的眞理叫我們心中得着平安快樂的麼?

關於來世,歐氏似有新的見解,他以爲將來的生命,「來生」,不是別的,不過是『永久的福音』『完全的啓示』『完全的光明』這種福音先爲義人預備,義人死後不直接升入天府,乃先下到樂園,就是地底下一個地方,在那裏受「火洗」以完成他們的聖潔。自然他們的程度不同,有的人不用火洗之鍛鍊。受火洗以後,就一界一界的上升,越高就越光榮,而對於上帝和宇宙之秘密就越明白,直等到他們與基督聯合。他不信千年論,亦不信魂之輪迴,他疑惑義人在天似否亦用身體。也似乎主張人復活以後亦有身體,不過是變化過的身體。他說人身體之內原有「再生的種子」,在死的時候漸漸發展,形成了新的復生的身體,是屬靈而不朽壞的。這種新體亦因人的性格之不同而有差別。至於惡人,必受永火之刑,但火之程度亦不同,乃隨罪之程度而有差別。惡人是否永久

受刑呢？歐氏似乎主張一切有知之物，最後必定歸向上帝，『父家有許多住處』，永刑之目的，無非是恫嚇惡人，促其覺悟。上帝懲罰之目的，是要「改正」「補過」，猶如醫生用火用刀，目的是治病。天下之人，早晚都要歸向上帝而和好，那和平圓滿的世界終必出現。試問人之意志就永遠安定在這和平之境麼？這又不然。人既因自由意志而犯罪，永有違反墮落之可能。人有無窮的由惡向善由善向惡之可能。羅馬教父控告歐氏之說，斥為不當，自然在別處，歐氏亦有神意能改變人意使之永善之說。然大體言之，歐氏「自由意志」之說，甚為顯明。

義子論

以上柯歐二位，是純正信仰之泰斗，對於基督之性格，發揮盡致。雖然，當代亦有異派的學說興起，表示他們對於基督的性格之另種看法，試作簡略的敘述於後：

第一，義子論 Adoptianim 此派原出於兩個中心，一是羅馬，一是安提阿。茲先論羅馬派之觀念。提歐立徒 Theo..otus 是領袖，他原是白贊丁的一個製皮匠，曾受較深的教

育，亦是好讀博學之人。因受逼迫就反了教，否認基督。跑到羅馬，隱匿姓名以避教會之耳目；不料終爲人所發覺，以反教之事相責難。但他說他雖然否認基督却不否認上帝，基督不過是位特殊的人，於是就引經據典，創立了這「義子論」，葉皮非尼曾保存提氏所引用之經文和註釋，他的主張原甚簡單。大約如下：提氏接受當代教會論上帝造化之信條。但耶穌只是一位人，由童女而生，不過耶穌的宗教生活較別人更爲虔誠就是了。在他受洗之時「基督」成了鴿子的形狀，降落在他身上，就給他能力，使他對於他的使命，有所成功。因此，在他受洗之前，聖經裏沒有記載甚麼奇蹟，那降臨的基督就是聖靈，絕對的未曾使耶穌成爲上帝。在一九〇年，勝利教皇將他革出了教會。雖然如此，他仍不悔悟，就在羅馬立了一黨，沒有教會的性質，不過是種學校的樣子。他們亦研究點希拉哲學，又用哲學之方法以研究聖經。對於經文又加一番校正，他們的註釋，亦不外文法字句之表面的牽強的講解。

這派的人物除了提歐豆徒以後，又有一位同名提歐豆徒者，別號爲「兌錢者」，他

另創立了一黨，叫做麥基洗德黨 Melchizedekians 他除了說耶穌是人以外又加了許多關於麥基洗德的杜撰的論調。他說麥基洗德高過基督。有屬天的能力，是天使和上帝中間之「中保」，又是人和上帝中間之中保，他是屬靈的是上帝之子，而且我們應當向他獻上祈禱。老提氏固認基督為聖靈，而新提氏又認麥基洗德為神子。諸如此類，我們覺得這派的思想極其混亂。

以後又有阿提曼 Arteman 學說與前者大體相同。大約在二三五年，設教於羅馬，又為引起後代異端之先聲。

唯父論 Patri-passianism, Monarchianism

此派之領袖，以浦拉克西阿為第一人Praxeas他將新的學說傳到羅馬又帶到伊及。約在一八〇至二〇〇年間，出現於羅馬，先講孟他主義。又到亞力山大，遇見特士利安被斥為異端者而簽反悔之誓約，以外有挪徒者 Noetus 以士每拿為中心，兩次受教會審訊，而遭革除。又有伊皮戈奴者 Epigonus 亦在羅馬講「唯父主義」，後來的撒別利烏

Sabellius 亦在此列。

甚麼是他們的主張呢？他們要保守神之獨一性或說父之獨一性。他們不願將父，子，分開，就是不願將神分開，不將神性分作兩個而要保存神性之合一。這樣說來，耶穌（不是基督）全是人，或說他（耶穌十基督）全是神。不分父，子，爲二位，却認二者是一位之兩面。因此說耶穌不能是神，唯父是神，倘若一定要說耶穌是神，他也不過是神之表現。父子不分，『道自己不能存在，不過是父之別名』。原來是父自己降臨，在童女懷內，被生，因爲被生，就成了子，他是他自己的子，從他自身出來的，原來是父自己被生。受苦，受死（Patri-passian）父自己被舉起來。顯出自己相反的屬性來。不能見又能見，不能知又能知，不被造又被造，不死又死，不被生又被生，一切都是父自己。

反唯父論

反對唯父主義者亦不乏人，反對的理由是來自兩方面的，一是學理的，一是教會

的。主要人物是特士利安，奚波利徒等（見後），他們反對的理由，亦不外護教者之說法，道與父原有別，在造化之時尤為顯然。他們說子是有「時間性」和「次性」的。他們主「三一」而反「唯父」，固然，他們的反對亦難免偏蔽，教皇勝利齊非利奴，賈利司徒等。對於唯父派之態度不甚明顯，倘據特，奚二氏之記載，則謂齊賈二氏教皇，均有傾向唯父主義之嫌疑。但賈利司徒（Callistus）公然表示與唯父派斷絕關係。賈氏之意見約有三點：（一）存化身以外，父，子，之分別只是有名無實的，（二）只有化身是實在分別之理由，子是能見的人的成分，而父是不能見的神的成分，（三）父，子，二成分雖有極密切之聯合，但我們總不能說父，神自己受了肉身之苦難，父不過與子表同情而已。但特士利安怎樣評論唯父派呢，他譏笑浦拉西阿說：「浦拉西阿逐跑了保惠師，又釘死了父」。

第七章　拉丁神學及異端

奚波利徒

拉丁教會當以奚波利徒居先 Hippolytus（198—236）他曾受希拉教育，受業於艾瑞尼烏之門。爲西教會學識豐富，信仰純篤之領袖。他的生平事蹟，不得詳知，只知他做過長老，他做過主教，他爲眞理作證，反對羅馬教皇殉道而死。據傳他被流到撒地尼亞島 Sardinia 此島氣候極惡，奚氏終死於此。又傳奚氏之死是在歐司提亞 Ostia 地方因信仰而受羅馬長官之害，將足繫於馬蹄，拖過木石而喪命。在他被拖之時，大聲呼叫說：「這些馬拉我的脚在他們後頭，主基督阿，求你將我的靈魂拉在你後頭。」

奚氏之著作甚多而以反異端爲最著 Philosophoumena 有人說此書非奚所著，然據近代之考證，亦無肯定的答案。奚氏在此書中，顯然露其筆法剛銳的鋒芒，不但反對一切異端，更反對教皇齊非利奴和賈利司徒因爲他們曾傾向了「唯父主義」。因此奚氏雖

免被目爲結黨的福音，其實奚氏之信仰甚爲純正，自修十分嚴格。在此書之前部，他論到各種哲學，認之爲異端之源，亦論到外邦之種種神話迷信，并唯知派和伊比歐尼派。他說齊教皇是儒弱無知的人，竟傾向「唯父」之說，他又斥責賈教皇，說他是位狡詐之徒，原是奴才，又是不誠實的兌錢者，因破產而信教，竟以逢迎的手段，而獲教皇之位。

奚氏個人之信仰。約略如下：（一）父是一位，却是「複性的」manifold，因爲他不能不有道和智慧。（二）在造世之時，父叫子出來，作其工具。但子是被生的，是在父以外的，但不是兩個神，因爲道是由光而生之光，由泉而湧之水，由日而射之明。道是智慧，他出現於世而爲上帝之子。不過道之被稱爲子，似在化身之後。『倘沒有肉體，分開來說，他是道却不能完全是子，雖然他完全是道，』由此觀之，奚氏論子之生是有時間性的。（與柯利門特歐利貞不同）子是一位二性的救主。（三）論到聖靈，奚氏似乎不以聖靈爲另一位。奚氏，所以緘默之原因，即關於聖靈個位，在當時不成問題。但

他以聖靈爲神聖的和父，子，同等。(四)論到救主之事業，他和艾端尼烏之意見相同。基督之化身即是拯救之始。他是新人，他是新亞當，他以死勝死，使人類得着了「不朽」。（五）教會是一切努力求生命而成聖者之團體。信與行亦當并重。洗禮除人罪惡。聖餐是主之眞體。

論到末日，他的說法，似乎不大一致，他說人死後即受審判，那些先知，殉道者，和使徒業已與基督同治，惡者將受永久之刑。世界不久將滅，至晚在三百年以後。照着歷來的算法，若主造世用了六千年，而基督之生已在第五千五百年，以奚氏的時代來說，則離末日不過只有二，三百年的工夫了。第七日即第七千年要來，基督要掌權。是否千年呢，奚氏沒有肯定的回答，而且他曾反對千年論。以外奚氏照着聖經的文字，論來世之狀況甚爲詳盡。

特士利安

特士利安 Quintus Septimus Floreno Tertullisnus, Tertullian（150—240？）是拉丁

教會之中堅分子，他生在迦太基親父在羅馬軍中，充當隊長常駐非洲，特氏自幼受了普通的希拉羅馬教育，富有歷史、哲學、文學并法律諸知識，又特別受了律師訟辯的訓練，因此頗有政治法律的才幹，他在中年生活於外教的黑暗放蕩之中，在第二世紀之末，即豁然大悟而入教會，反對一切外教，猶太教，及各種異端，嚴格自修，束身向善。他結了婚，但極重節制，他認「獨身」爲最高的，曾勸他的妻子，倘他去世，務必守寡以爲美德。特氏後來竟認「再醮」與「姦淫」無異。後來他在迦太基或羅馬傳道，但總未越過長老的職分，和歐利貞一樣。在一九九至二〇三年間，他加入了清眞徒式的孟屯派。或問他爲甚麼有這種變態呢，據遮羅說，他的轉變是由於特殊的動因。他受了羅馬僧人的嫉妬和侮辱，遭了難以忍受的誣蔑，以致十分激憤。但特氏的性情早就是趨向極端的，我們由他那極端的克己看得出來。他在悔悟之後，早就羨慕「輕世」「禁慾」「殉道」諸德并孟屯派之末日觀。況且羅馬教會正在齊非利奴，賈立司徒治理之下，景況不佳，道德弛懈，令人寒心。不但如此，這二位教皇，又傾向「唯父派」，正是孟屯

派之敵。所幸者孟屯派之主張，多是關乎虔敬方面的，而無甚信條之根本舛謬。當注意者，特氏確非平庸之輩，他雖入孟屯派，然其學識見解超越一般，而能自保其優點。他傳道著書多年，努力教會事業，跟從他的人甚夥，號稱特士利安派。按特氏之爲人，性情剛峻，心志高大，情緒熱烈，果敢有爲。因此，難免特立獨行，雖爲眞理捨身，亦在所不惜。在他的血中有迦太基人那雄厚堅決的要素，由迦太基反抗羅馬城相持百年之事可以見之。當注意者，特氏輕視世界的文化，專以「福音的愚拙」爲耶教之特點。他說哲學是異端之母，『哲人學校與教會有甚麼相干呢？基督與柏拉圖有甚麼相干呢？耶路撒冷與雅典又有甚麼相干呢？』他說：『因爲那是愚妄的，所以我才相信』（Credo quid absurdum est）。

特士利安思想之基礎，是非哲學的，乃是法律的。依法律之背景，他看人與神之關係亦是嚴格的君臣，主僕，債主債戶之關係。他的特殊貢獻是神學名辭之鑄造，及信表方式之創立，迄今教會尙沿用之，他的偉大著作是護教論，致各國意見書，致司喀普拉

會，他既不以哲學爲教義之本，則教義之本是在「使徒的教會」，使徒由基督得來，傳之於後起的教會。因此，教會是宗教眞理的倉庫和權威，凡不聽者難免錯謬。羅馬是母會，亦不許異派用聖經。他的信表是『忠於誡命』『忠於律法』Regula fidei, lex fidei。崇拜之目的物，是上帝。但特氏之上帝，是有形體的一位，但又有時說上帝是靈性的。倒底是甚麼意思呢？他像司佗派之主張，以靈物二者同是實質而不過只有粗細的分別麼？但特氏用「體」字和「質」字是有同樣意義的。體即質，即神之身，爲其存在之本 Corpus-substantia。

論到三一問題，特氏立了完全的方式，在他的反浦拉西阿書中已詳言之。上帝是獨一的，是一位。但在上帝裏面有「理」，在「理」裏面有「言」（道），這個言，在上帝「自言自語」之狀況中，就是他的「第二位」，上帝到了造化之時，就吐出他裏面的「言」，這「言」是含着理和意念的。於是全世界就被造了。這種「發言」就形成了「道的產生」。但在被生以前，他是「蘊藏在上帝的懷中」，幷未被生。到生的時候，上帝

才成了「父」。至於聖靈，他并未說是從何而出，只說靈之原起是「由於父而經過子」A Patre per filium 總之，上帝有三個名辭，父，子，聖靈，但此三位是怎樣的關係呢？上帝雖然是獨一的，但在此獨一性或合一性之中，不是就沒有內部的組織，內部的「分配」或「安排」。在合一性之中卻有互相的交通。「三一」是由「合一」來的。但此「三一」并不將「合一」分開，只是「合一」中之自身的分配。這三者是聖質，是三位，三種，三級，三式，Persona, species, gradus, forma 三位而一質。雖然，子是「有時間的生」又有「次性」。子有「裏面的隱在」「外面的被生」Conception ad intra, generation ad extra。

論到聖靈，特氏是第一位說明靈之神性的。他說保惠師的偉大。說聖靈就是上帝，與父同質同體，由父經子而出，是子的師傅，是一切真理的先生。

論到人，他說人的靈魂是極細的原質，仍與司佗之見解相似。孟他派的一位婦女，曾見過靈魂的顯現，亦是這樣的告訴他。他主張二元的人性論，反對靈魂先在或輪迴之

說而主張遺傳之說 Traducianism，人之魂是出於父母之魂和身體一樣，可以說所有的靈魂是由亞當來的，他最重人之自由權，一切道德的善惡，是人之自由所造成的。人因始祖違命犯罪而承受死亡，邪惡，和刑罰。人魂中已有污點而生罪，必須救主，這位救主是耶穌基督。

論到基督之性格，他反對「唯神論」「唯父論」「唯知論」。他以為耶穌有眞的肉體而被產生，亦眞死了。是位完全的新人。但他同時亦是上帝，他是一位而有二質或一位二性的，una persona, duae substantiae。不能說「神變了人」，亦不能說一質由二質之聯合而生，却是各保其質，各守其性。此種說法，即是後來迦勒底信表之先型。

至於「拯救論」，特氏沒有統系的說法，他說無罪的基督，是為罪人而來世的，因他之死而為人賠罪，我們的死因他的死而獲補救。他是新亞當，是為父所差遣，為罪人死的。雖然，得救一事亦須個人之「功績」或「功勞」和「滿足」或「賠償」merit, satisfaction, 這兩個名辭，到今日仍有術語的餘勢。神與人有主僕的關係，人若違命，

就有功績，値得上帝之垂顧得他的賞賜，倘若違命，惹了上帝之怒，我們就必須給他「補償」，「滿足」。怎樣叫神滿足呢？就是懺悔，這是人對於神之報答。

教會是耶穌的身體。他似乎沒有將教權之優越性，歸之於羅馬。他亦有反貴利司徒之態度。他說教會固然分祭司和平信徒兩個階級，倘無祭司，平常信徒亦可行禮。甚言之，「屬靈的」人才有赦罪之權，就是主教亦無赦罪之權利。但特氏承認聖禮之功效，聖禮是可見的標記，與肉身接觸，就是恩惠內在的工作之工具。洗禮是奉三一之名而施行的，受洗的人好像「聖魚」由水而生，就成了基督徒。人必需受洗方能得救，否則以「殉道」代之。異派人，所施之洗無效。婦女不能施洗。施洗以五旬節和復活節的日子最好。聖餐是主之真肉和血，身由餐而得養，魂由上帝而得養。人由聖餐所得的，猶浪子歸家時由父所得的。這是耶穌在他晚餐時所給的。因此，人用聖餐之時，千萬小心，不可落地。那製造偶像的手，接了聖餐，就是鞭打耶穌之體。

姦淫是「革出教會」之正當理由。寡婦再醮亦是姦淫。在這一點，保惠師的教訓，

就補充了福音書的教訓。因此，正當婚姻是要在教會面前舉行的。童女必須披戴頭巾，信徒在受逼迫時不許逃跑，亦不許用錢贖。信徒當奉保惠師之名，常常禁食。信徒不許當兵，不許參加娛樂，不許營商，因爲營商是以貪財爲目的，以欺謊爲手段，與拜偶像無異。亦不可買賣與偶像有關之事。信徒不能做公民，不能做家庭的一份子，應當由社會脫除。

至於來世觀，除了殉道者死後直接升天外，義者和惡者同到「林波」陰府各得相當果報。他深信人肉體之復活藏着原來的肉體復活，不過生活狀況不同，等到現在的世界毀壞的時候，義者先復活與主同治一千年，至大審判來到，惡者即受永久之刑。（前千年論）惡者所受之苦，是極端可畏，難以言喻的。

挪威森

特士利安之後有挪威森者，Novatian 義大利人，他生的年月不甚確知，約在第三世紀之中葉，他壯年受洗入教，後來獲得教會之聖職。他的信仰純正，自己頗有主張，

他是第二位反對教皇的人，（奚波利徒是第一位）因此難免「結黨」之譏。他在第三世紀之中，頗有勢力，從者亦夥，故又有「挪威森派」之稱 Novatianism，挪氏學問甚深，擅長拉丁文，自修極嚴，後來亦有了孟屯的色彩，他和教皇柯尼流等所爭之焦點是教權，和懺悔二個問題。至於他的神學思想之要點，十分與特士利安相似。因此人常稱他爲特氏之「仿效者」。挪之重要著作，有下列數種：論踰越節，論安息日，論割禮，論祭司，論祈禱，論猶太之食物，論三位一體，論阿提魯等。後人將特拉文集 Tractatus 歸於挪氏，但據狄賽郎之意，不以爲然。

懺悔禮的問題

在此時期，關乎教義之重要爭論即懺悔禮 Penance 問題，懺悔禮一節，在先只有賀馬論及之，以後論者漸多，直到特士利安，竟惹起若大風波。而賈利司徒教皇實當其衝。當時教會一般人對於懺悔禮之執行，咸抱二種態度——一嚴一寬。各有長短，茲略述之。

特士利安說，人之得救，在乎兩次懺悔，一在洗禮之前，一在洗禮之後。受洗以前之懺悔，重在心中之畏懼，自新，是屬於心的，倘人在受洗之後，完全重生，成聖自無問題。但在受洗以後又犯了罪，怎麼辦呢？他必需第二次的懺悔，第二次者，不能僅在心裏，當用行為在人面前表示出來，有以下的辦法：(一)向主教或其代表認罪，認罪以後得了滿足也可公佈出來。(二)賠罪人俯伏在地，匍匐而行，睡在「灰」裏，不得梳洗，只許吃餅和水，禁食，哭泣，「呻吟」晝夜禱告，在集會時，要屈伏在祭司，「聽罪者」，寡婦和教會弟兄的面前，求他們為他代禱。如此辦法，罪人就能使上帝息怒，得着滿足平安。罪人之淚，要感動上帝的心。(三)罪人表示以後，主教可以宣告赦免。罪人可以再入教堂，跪在門口，加入公共禮拜。據特氏之意，這種禮節是永存的，但罪人平生只能用一次，只有一次的效果，倘再犯罪，恐無得救之望。在諸罪之中，有三樣大罪，是應當公認，應當賠償的，但教會沒有赦免之權，只有上帝赦免。——這三樣大罪是：(一)反教，(二)淫亂，(三)暗殺，或兇殺。概括言之，罪有兩種：一是誤

犯，一是故犯，誤犯者教會有權赦免，但故犯者雖教會亦不能爲力。以上所舉之三大罪，是故犯的，嚴重的，只有上帝給他平安，但這類人永無與教會復和之可能。由此觀之，特氏看這三大罪惡之嚴重性，并上帝之赦罪權絕對性，是無疑義的。

但是這種辦法，難免過於苛苦，信仰薄弱之人難免灰心，於是在第三世紀。賈利司徒教皇，有減輕懺悔禮的辦法。但旣減輕就難免「姑息」養奸之弊。因此，淫亂之人，可以舉行臨時的懺悔禮，懺悔以後亦可蒙赦與教會復和。賈教皇實行之，又以身作則，并引聖經作證。他說基督將此鑰匙給了彼得，他又傳給他的繼位者。不但教皇自己有赦權，他說殉道者和聽罪者 martyrs, confessors 亦有使罪人與教會復和之權。再者，據賈氏之教令，凡在聖職之人，倘犯此三大罪之一，不足以叫他黜職爲要保全聖職者之尊榮（？）

賈氏這種減輕辦法，就惹起了反抗，人不但質問此辦法是否聰明，且質問教皇有無減輕之權。一般人相信，教皇只能赦那誤犯之罪，而不能赦那故犯之三大罪。主對於彼

得之交付只限於彼得一人。實在說來，只有上帝能赦罪。特士利安說，縱或人有赦免之權，但不是那有聖職權位之人，乃是蒙靈賜福之人。

這種寬大的傾向亦延及了非洲，在二五〇年間，本地的信徒，曾受羅馬皇帝之威挾，處於極窘迫之境遇中，此時信徒反教者難以枚舉。有人竟遵皇帝之諭而崇拜偶像，又有以錢賄賂而賺得「獻祭」之名者，此可統稱之爲反教者 Lapsus, Lapsi 迫後逼迫之勢較爲和緩，許多反教者又回到教會，而其恢復之手續，又過於寬則不免於濫。悔過之人只由那「聽罪者」得一紙文書，呈諸祭司，就算完事。一時教會之景象，極端紊亂，幸有迦太基主教奚普利安 Cyprian（見後）出頭整理。他說對於那眞正悔過之人固可原諒，但當分別辦理。臨死之人，可許以公衆懺悔禮，以便安然見主，惟身體健康之人，不能輕易得此福氣。況且殉道者和聽罪者尤無此權，許人懺悔，施行赦免。只有主教行之。奚普利安又致書於羅馬之挪威森徵其同意，挪亦大體贊成。他的態度穩健而嚴格，倘反教之人不願誠懇的實行公衆懺悔禮，決不能憑一紙空文而與教會復和，在迦太基會

議之後（二五一年）教會有聖職者如僧侶，主教，祭司，執事等，倘此輩曾一度作過反教者，亦須經過普通之懺悔禮，且永不能復職。

奚普利安

奚普利安 Thascius Caecilius Cyprianus, Cyprian（200—258）是主教又是殉道者。生於迦太基富者之家，自幼受良好的教育，有政治法律之學識，且有理事之才。因此他對於教會之行政和組織，大有貢獻，勝過以前諸教父。他原生長於外教環境之中，在主後二四五年受洗入教，變賣財產，專心事主。在他的宗教經驗中，嘗有異象異夢之事，他的神學師傅是特士利安。受洗後二年即被舉為迦太基主教，服事本地教會十年之久，終受羅皇之迫害，受流刑十一個月之久，斷頭而死，他臨終大呼說『感謝上帝』。

奚氏非神學家，却是一位實際的教會管理者，故其思想，除了「三一」，基督性格，基督之「代死」的拯救數端以外，却為其「教會」之觀念。他說教會之能見的分子，不外

乎主教和那集合的一羣，就是祭司和信者的一個團體。教會之神祕的要素，就是以教會爲基督的新婦，其責任是生育靈的子女，教會之功用是貯藏天上的福氣，恩惠，拯救的寶貝，基督之成聖的能力，這都是在教會以外所尋不見的。因此，人非入教會不可。教會是方舟，惟獨在她裏面我們才能得救而獲清潔。

教會之特性是「合一」，奚氏曾著教會合一論 De. Catholicae ecclesiae unitate 以解喻之。教會不但外面合一，而內部之合一尤爲重要，信徒和牧師當有一信一愛，衆信徒又須共同順服牧師。耶穌所穿之袍是一件整個無縫的，聖餐之餅和酒在由無數麥子葡萄而造成的，主先賜權於彼得，彼得又授之於後人，表明一個體系。拒絕「合一」，就是拒絕信仰，就是教會之敵。教會之聖職有主教，牧師，平信徒，主教繼使徒之位，就是今日之使徒。如此，教會是一個大團結，大社會，有一個信仰，受一個主教團體所治理。西氏似乎承認羅馬教會有特殊的地位。是由彼得傳下來的，不過各位主教都是平等的，誰亦不能擅權自大，來審判別人，主教都要在上帝面前受審。

聖禮是屬於教會的，洗禮是重生，除罪，成聖。信者是上帝之殿。嬰兒，可以受洗，亦不必在第八日以後。嬰兒旣未犯罪，則他們所蒙的赦免是因爲他們「假借的罪」（borrowed sins，殉道可以代替洗禮。受洗以後，又要受膏，先祈禱，後按手，以分給聖靈。受洗受膏以後，卽用聖餐。酒當和水，餐是聖體，是祭祀，和十字架上的祭祀一樣。用聖餐是將主的痛苦獻與上帝。奚氏之懺悔禮的觀念，如特氏同，前已述及，倘在急用之時，執事亦可行之。至於聖職則用按手禮以設立之。婚姻重在夫婦同心，又不可與外邦人結婚如保羅之言。

論到實踐道德，固認嬰兒有「假借之罪」，但同時奚氏之否認個人爲別人之罪而負任何責任。信仰是自由的。我們用善功則能償還對於上帝之債，和特土利安之教訓一樣，他的來世觀，認世界末運將到，敵基督者要來，惡人受永久之刑。

洗禮問題之爭執

在此時期，所謂洗禮的爭執，不是關乎洗禮本身之意義如何，乃是關乎此禮之如何

施行。因爲異端派，除了馬辛以外，如孟屯派者，竟脫離純正的教會而單另組織教會。試問此輩所施之洗禮，在他們由異教而歸正的時候，是否有效呢？在洗禮之中，執禮者之信仰與受禮者之得救，有無關係呢？歷來有兩種看法：（一）羅馬，帕勒司丁的該撒利亞，或亞力山大等處的教會，說凡在異派受了洗而願歸正的人，不必重新再受洗，只用按手和抹油就可以接收他們了。（二）迦太基和亞非利加，安提阿，迦帕多的該撒利亞，西利西亞，加拉太等教會，則否認異派所施之洗，凡歸正者必須重新受洗。這個問題，在非洲關係較大，奚普利安主教在主後第二五五年中，曾三次對於本教會答復這種問題，他的態度是嚴厲的。『異教異派沒有權柄施洗』。他知道羅馬教會，對此不能同意，就在二五六年五月在迦太基開了七十位主教的會議，表示堅決的態度，同時亦將這種決議傳達到羅馬教皇。羅馬教皇如司提反克西司徒之回答，雖非絕對惡劣，然亦十分冷淡。他們爭論焦點之原因，就是對於洗禮之「合法」與「效力」二種含義不甚清楚。validity, efficiency。

據奚普利安等之意，惟獨赦罪的洗禮是有效力的洗禮，但是只有眞教會才能施行赦罪的洗禮，只在眞教會內才能有恩惠，只在眞教會，方舟，內才有拯救，異派既在純正教會之外，故此不能傳達洗禮的恩賜幷洗滌靈魂的權利。洗禮是爲上帝生育子女，異派既非基督之新婦，當然不能爲此。再者，只有洗禮能給信者聖靈，只有聖靈能以赦罪。簡言之——教會，聖靈，眞洗禮——三者是一件事情。再者，異派之教牧，自己既無純正的信仰，又無恩惠，又無聖靈，怎能傳給別人呢？况且受者自己之信仰亦有關係。他所信的既與純正教義不同，怎能有效呢？

至於羅馬方面之回答大意如下：受洗之效力，在乎受者之信心，而不在乎施者之信心。使徒彼得約翰幷未與撒馬利亞人重新施洗。重新施洗或能阻止異派歸正者之皈依決心。最要者洗禮之效力，不在人乎之信仰和權貴，却在乎「聖名」就是「洗禮詞」內所包含的。洗禮之效力，在乎由水和靈而來的新生，聖靈尤爲重要。不過此種洗禮，亦可用殉道以代之。聖名和施洗之人，此二者是可以分開的。異派受洗者即是如此。異派之

人，曾奉耶穌之名受洗。耶穌之名，雖由異派的教牧口中說出來，然亦是有效的，受禮之人就已經有重生的起頭了，所以不必再行第二次洗禮，只要他們歸正，教會按手，抹油，以求聖靈降臨，那就彀了。此問題在第三世紀因延長而懸擱，但在第四世紀之初，非洲教會在阿耳利議會中（三一四年）却接受了羅馬之主張。到了敖右斯丁時代，人奉聖父，聖子，聖靈之名受洗，就不發生甚麼困難了。

戴歐尼西烏，撒別利烏，反歐派

戴歐尼西烏 Dionysius（190—265）是歐利貞之弟子，別名為「大」。生於外教家庭，受過普通的教育。因與歐氏談道，始歸基督，終身為忠實信徒，教會領袖。他在二二三年幫助歐利貞掌神學院，不幸遭羅皇邸西烏之逼迫而亡命，竟蒙「怯懦」之譏。又遭法雷利安之逼迫而彼流，直到買利奴時，才蒙允許，返到亞力山大，而壽終於此。在戴氏之末年，本地人民適逢兀運，戰爭，饑荒，瘟疫，相繼而生。但此時正係教會表示博愛服務之良機，外教人竟棄屍滿壑，介人目不忍覩。戴氏對於教義之爭執，多係關乎基

督之性格，千年論，以及教規諸問題，惜其著作多部遺失，只留下短簡殘篇。茲將其思想要點簡述如左：

在他的護教篇內，他反對「物質之永久性」，在別處他亦批評伊皮古路的「元點論」。他主張「目的論」及「物各有用」之說，以證神之存在和保護。他反對千年論，又否認使徒約翰爲啟示錄之著者。對於洗禮之爭執，他持寬大的態度。那歸正之人，既由「聽罪者」手中得了平安，就不必再受洗禮了。至於聖餐，他說是「聖食」，是耶穌基督的肉和血。論到基督，說他有兩個意志，一是屬於父的，一是屬於人的，不過要服從父的意志而行動。但戴氏較大之貢獻，是「三一論」，與將來之信條發展，頗有關係。

在前章關於基督性格之爭論中，曾提到撒別利烏 Sabellius（220？）他是非洲教會的長老，他的學說，是最早的「一位論」Unitarianism 這學說，因爲在羅馬沒有地位，就蔓延到了伊及，而提倡一種特殊的說法叫「唯形論」Modalism 大意說上帝是獨一

位，是單純而不能分開的「元子」。他又可稱爲「父子」，因爲他是造物者，故又名道。道卽上帝，由他的造化而表現出來。但其表現之時期，卻與造化（世界）同始同終。（一）這位上帝，在舊約時代是立法者，是父。（二）在新約時代是化身的救主，是子。（三）他又使信者的靈魂成聖，就是聖靈。這位「父子」之三種相繼而生的狀態，只是時期的，前後的繼續，卻不能分作三位。他們不過是三個方面，三個能力，三個形式，一位之三個不同的名字。撒派用太陽做比喻：上帝之子是太陽之光，聖靈是太陽之熱，父是那太陽的圓的體式。這三者是暫時的過渡的。temporary, transitory 這位「父子」在他有了肉體之時，他不再是父，就變成子了。及至成了聖靈，他就不再是子了，基督之「子性」是由於人和上帝之聯合，迨此聯合破裂以後，子就消滅了。何以有這樣的變化呢？就是由於「元子」兩樣的動作，一伸一屈，或說一張一縮 expansion and withdrawal 這種說法，與「唯父論」不同。（一）唯父論以爲父在子內，父自己受了苦。但撒派以爲父旣成子，就不再是父。（二）顯然將聖靈與父，子，相提幷論，較

以前多注重，靈的地位。（三）三者平等，父亦不過是一種形式，根本就推翻了子和靈之「次性論」，

對於此派之意見，戴氏力加指駁，而持父，子，靈，三位一體。一體三位之說。在他的幾封信內發表出來。可惜他的說法又偏於極端，受教皇和別位教父之批評不少。說他將父，和子分得太清楚了。說他否認了上帝之永久之父性，和子之永久存在。說他沒有主張「父，子，同體」，說他偏重了子之次性，以父爲種葡萄的却以子爲葡萄，以父爲木匠却以子爲舟。於是戴氏不得不重申他自己的信仰，就寫了兩封信給羅馬教皇，辯明態度。他說他主張子之永久性，一如他師歐利貞之言，上帝是永「光」，子是此永光之「明」，光是永明的，所以子是永在的。他亦主張同質同體之說，如父母子女之相同，樹本樹枝之相同，水流水源之相同。他又用心和言之比喻說：

『心發出言語，且在言語中表現出來。言語啟示了心，亦是由心生的。心是裏面的言，言是心之聲。如此，心是言之父，又住在言中，言是心之女。……雖然，彼此却有

分別，是互容的，雖二仍一。如此，父與子是一個，又是互容的。」至於聖靈，亦與父，子同體，他并不偏重靈之「次性」。

但是反對歐利貞宗派者亦不乏人，第一是亞力山大之彼得。他亦許做過神學院長，他在主後三百年做了本地教會的主任，在三一一年殉道而死。他所留的文字不多，對於歐利貞之思想頗有抨擊之處。他反對歐氏對於創世記所用之隱喻法，反對靈魂之先在論，說「靈之先在」是希拉哲學，是基督教以外的。他却主張，倘復活是實，應當是原來的肉體。他又主基督之「二性論」。以外又有麥多底烏者 Methodius 他雖是歐氏之徒，但持反對的態度。他爲人學識頗富，主張上帝造世，人爲造化之冠，人有自由之權，基督爲人受苦等信條。他亦在三一一年殉道。

第三世紀末葉之異端

關於基性格之爭辯，有者主唯神論，有者主義子論，有者主唯父論，有者主唯形論，前已提及。（一）玆更略述第三世紀末之義子論的領袖撒摩撒他之保羅 Paul of Samosata

他在主後二六〇年，任安提阿教會之主教，同時又是政客。（帕米拉女后治下之總督）以神學言，他是唯理的「一位論」者，他否認邏戈和聖靈之位格，說他們不過是上帝的能力，好像人裏面的心智理性一樣。但他承認「道」充分的住在耶穌裏，較在別位先知裏要多些。這不過是程度的區別。耶穌有了道，或基督、藉着自己的奮鬬就逐漸的到了聖神尊貴的地步。他亦承認耶穌自己無罪而做人類之救主。當時敍利亞各處之主教，一致控告保羅，說他不但信仰不正，而且虛浮，驕傲，貪婪。於是在二六八或二六九年，他們在安提阿開會，褫其聖職，但因帕米拉女后齊挪比亞之力，他們所議決的未得立時實行，直到主後二七三年。總而言之，保羅之義子論，不外提歐豆徒和阿提曼之說，上帝只是一位，在他裏面有理性，和智慧，這兩樣屬性是沒有品格的。這道從前曾在摩西和各先知之內，只特殊的在大衞之後，耶穌裏，耶穌只是人，是由「下面」，由聖靈假借童女而生的。但感動他的道，是由「上面」來的，這「下面」的與「上面」的聯合，好像住在殿內，但「道」自己無品格，不過是體中之一種屬性。雖然如此，耶穌是無敵

的，聖靈給他能力行奇事，亦勝過罪惡，於是有資格，做人的救主。當然他亦否認耶穌之先在，說耶穌不過早在上帝之心意計劃中，到了時候，顯現出來。

（二）又有一種異端，叫作馬尼主義或馬尼其主義 Manicheism 或二元的宗教宇宙觀。首領是馬尼 Mani（215—277）（Manes, Manichaeus）他是位波斯哲人，天文家，書家，他先信了基督教或說他將基督教輸入到波斯教裏，於是在他的民族思想中起了變化。他說得了新啟示而有新的宗教，其實就是屬唯知主義式的宗教混合。他宣言說：「馬尼，耶穌基督的使徒，是被上帝父所召的，我所要說的，是由永生泉源而來的教恩。」據說他的新教，惹怒了波斯之博士派，他就跑到印度，亦許到過中國，就認識了佛教。後又回到本國，仍受本國教派之反對，就將他釘死。又傳說將他剝皮，將皮懸於城門口上，名此門曰「馬尼門」。

他思想的基礎是二元論，自太初就有兩個原理或說兩個國，彼此相對，一光一暗，光者善，暗者惡。善者由上帝主持，惡者在撒但權下。而且撒但是禍首。他自己有黑暗

的五原素——烟，燃燒，黑暗，熱風，霧。因此來攻打那光明之國。上帝為要抵抗他，於是就造出「伊安」Aeon，為「生命之母」，同時他造了原始的「人」來幫助他，把守邊界。這人有五種純潔的原素。——溫柔之氣，風，光，水，火。不料守邊之人，被征服而入獄，但上帝又釋放之。雖然如此，人仍在惡魔之權下，他的性質既與黑暗攙合，遂被污染而不純潔。上帝又用攙雜的原質而造世界，同時又造日月。但撒但亦設法延長那惡，於是將女子放在人的傍邊，就是我們所說的「兩性之慾」。因此，人是有善惡二性的，而人之得救即以善的原素發展之程度如何而定。人受兩方面的勸誘，天使勸他行善，魔鬼勸他行惡。前者叫他防性慾之惡，而保天真，後者總是叫他犯罪，拜偶像。天使所差的先知，是波斯教主鄒魯司特，釋迦牟尼，耶穌，而以馬尼居首。馬尼就「是先導，光之使者，保惠師」。人倘遵馬尼之命就必得救。甚麼是他的命令呢？不外二元的禁欲的觀念。人當完全禁止各樣屬情欲的享受。那模範的馬尼人，有三個魂靈，一個禁止他口吃不潔的食物，如動物之肉，酒，和不貞的言語。一個禁止他用手摸不潔之物。

一個禁止他的兩性交接卽婚姻 Signaculum oris, Signaculum manus, Signaculum Sinus 以外，要常禁食，祈禱，沐浴。訓誡既如此嚴峻難行，於是有「被選徒」「忠信徒」之說，此輩守身甚嚴，且愛惜生命。甚至一草不割，一菓不捨。此輩死後要直接進入樂園，至於那普通信徒，只遵大誡——勿拜偶像，勿謊，勿貪，勿殺，勿淫，勿盜，勿妄教，勿行妖術，勿懷疑等等。他們死後，尙須鍛鍊，然後才能與選徒同居。此派崇拜之儀式，初甚簡單，後來又添上了基督教之各節期，尤行繁日瑣。此派頗盛一時，在第十世紀曾到過西藏，印度，中國。亦到過義大利，法，英，德諸國，播下了後代異端的種子。但教會中反對之人甚夥，而以教古斯丁爲最烈，曾著書十二卷以批駁之。

由奚普利安以後，直至奈西阿議會，基督教的思想家不多，他們的神學亦無特出之處，在第三世紀之末，在西方教會中，只有二，三人可以連帶提及的就是阿挪比烏，拉坦提烏，和康謀典 Arnobius, Lactantius, Commodian 拉氏曾著基督教基礎，以先知的預言，使徒的創作，信徒的生活，殉道者之英勇，幷新信仰所產生的道德變化五事，作基

督教的價值之證據。康氏之觀念，以其來世論爲最著，他將聖經的文字派，和民間流行之俗諺解而用之，是位極端的千年論者。

第八章　第四世紀之希拉教父及異端

希拉的神學者

第四世紀之神學，可分兩部來論，一是希拉教會或東方教會的，一是拉丁教會或西教會的。茲先論東教會之人物及信條之爭論。東教會之領袖可分作四團。（一）亞力山大區有亞力山大主教，阿他內西烏，瞽者戴底母等（原文名字見後）。（二）帕勒司丁區有耶路撒冷之主教奚利耳，該撒利亞之尤西比烏葉皮非尼，等。（三）安提阿區有安提阿之尤司推西烏大數之刁多路，提歐多耳，柯利梭司吞。（四）有喀帕多西安派之教父巴西勒，拿齊安祖之桂格利尼撒之桂格利等。

我們先論他們對於教義之根源有甚麼看法。換言之，他們以甚麼爲信仰之根據呢？第一是聖經。古代的聖經幾乎含着今日聖經之全部。他們都以「感應」是上帝之動作，藉着寫書的人來說話，以表現神自己。寫書人的話就是聖靈的話。提歐多耳說，先知受

感應是異象式的，他們能「見」能「聽」，是外面的說法，而形容他們心裏的經驗。柯利梭司吞說，先知之受感和外教之巫士不同，因為巫士是完全被動的，毫不自知的，而先知之受感是自覺的，而且知道他們所宣講的是甚麼。至於解經的方法，讀者早已理會，亞力山大派重隱喻之法，但安提阿派，則重字句或字義，即直解講經法。Literalism 雖然如此，兩派各有長短。但有一件是共同的：這些教父都無疑的認聖經是信仰之第一個淵源。阿他內西烏說：

『這神聖受靈感的經典，足以宣示眞理，建造信仰，勝過一切其他書籍，因此我們要讀之。』柯利梭司吞說：『請你不必等待別人來教誨你，有上帝的話，別人的話是比不上的。』

第二樣根據是信條，定義，（方式）和禮節，這些東西，雖然不是聖經，却甚珍貴，是使徒用口傳口授遺傳給後人的。尼撒之桂格利說：

『這遺傳是由我們的先祖傳下來的。好像遺產，代代相傳，由使徒和他們以後

的聖人，直到如今。」

他們對於哲學的態度是友善的，不過他們不以哲學作神學之柱石，而且神學亦沒有用某種哲學統系，來作背景。神學是信者要用理智以講明教義來滿足人心的。阿他內西烏和咯帕多西安派，都是這樣看法。不過他們遇見了哲學派的異端，亦就不能不利用哲學的方法，來擁護教義。

阿利烏和奈西阿議會

阿利烏 Arius（280—336）是亞力山大城的長老，是亞力山大主教之屬下。他是一位身材高瘦強幹之人，有學識且莊重，驕大而好辯。他曾作盧西安 Lucian 之弟子。在三一八或三二〇年因基督性格之問題，竟與主教決裂，被百督會議所褫職，又被革出教會。但他乃堅持己說，曾著筵席一書 The Banquet 雖然如此，阿利烏，亦有同情者，成了另一團體，於是教會全境，意見紛歧，互相攻訐。全教會竟變成神學的戰場。羅馬皇帝堪司坦丁為謀政治及宗教之統一，曾遣西班牙的主教侯西烏從中調和，却無結果。因

爲神學問題，不是調和乃是硏究才能解決的。於是堪司坦丁，隨「神之感應」而召集第一次全體教會主教之會議，來斷定信條之向背，就是教會歷史中最著名的議會 Council of Nicaea, 325 奈西阿是比太尼阿之第二個大城。堪司坦丁用公文分頭請各地的主教來此會議，又用公款來優厚的接待他們。此次赴會的主教共有三百十八位。連長老，執事和別的來賓，出席人數有一千五百至二千位之多。當注意者，西教會之出席代表只有七位。

甚麼是阿利烏的思想呢？論到上帝，只有一位，上帝自己是非被生的，永在的無始的眞上帝。這位絕對的上帝，不能將他自己的本質本體傳達出來。因爲「傳達」「生出」二種概念，含着上帝是有成分的，是可分的，是可改的，是有體的。但眞上帝却不是這樣。倘若上帝被生，因傳達其本質而被生，那就是名辭之矛盾。因此，我們不能不否認「傳達」「生出」諸說法。在獨一上帝以外的一切，都是本着上帝的旨意，從「無」中而被造的。

上帝既然要造世界，他就先造了一位，就是我們所稱的「道」。這道是造化之工具，是世界與上帝之中間者。但他不是上帝，然又不是世界的一部分，他在一切被造者之先。道不是永在的，因爲他不是永久存在的。『道有一個時期不是道』。因此，道與是被造的，靠上帝的旨意而存在。道是義子，不是上帝，在上帝本體以外，不像上帝，亦不像父的「位格」。他的智慧之多寡，就在乎他分享上帝的智慧之程度。如此，他當然是順服上帝的，他只不完全的認識上帝。他的道德之堅定，是由於他自由意志之努力。他在恩惠和功績上，漸漸發展生長而到完全的地步。就値得人的榮譽崇拜，就得着了上帝的稱呼，就是父和教會所給他的。他之化身，阿氏照看他的老師盧西安所教的，只有人身而無人魂，道自己既是能受感應的，則他雖無人魂，亦能有人的性欲感應，卽所謂之「人性」。

論到聖靈，阿氏之說不甚明顯，他說聖靈甚是遙遠，與父，子，二位是離別的，他的本質不是父，子，的本質，與父，子，不同體不同榮，他恐怕是子之產物，是被子所

創造的。

阿他內西烏之建樹

阿他內西烏（296—373）是當代教會思想之中心，和君士坦丁是當代政治權威之中心一樣。他早年的事蹟，不得詳知，據傳某次亞力山大區之主教亞力山大會見一羣孩童，做作宗教崇拜之游戲，阿他內西烏竟在其中裝扮主教樣式，施行浸水之洗禮，亞主教一見大驚，遂喚此童，問其姓名，將他收入教會而教養之，此童果非庸材，成了教會之柱石，此超羣之童即阿他內西烏。他曾習讀希拉文學，諳誦聖經，在三二八年被舉爲主教，以繼亞力山大之志。他的才幹品格，因參加了奈西阿議會，與阿利烏主義決鬬而後大著。他抱着了聖毅的雄心，要維持正統的信仰，與異派決鬬到底。他爲神學的爭執，五次被流；到特利夫羅馬，伊及，的沙漠曠野，等他，曾躲藏在他父的墓中四月之久。他在教會服務四十六年之久，終於三七三年逝世。拿齊安祖之桂格利說：『在我讚美阿他內西烏的時候，我就是讚美德行自身了，因爲一切的德行都集中在他裏面』。

阿他內西烏之貢獻，多在「三一」問題。并基督神性之力爭。他說上帝原是獨一的，是不能分的「元子」。宇宙中只有一個理，一位君王，子實在與父有別。當時的問題是：

『要打算保存上帝的合一性，我們就將子由體除外麼？倘要保存子之神性，我們就將子放在神體中麼？假定如此，神性怎能合一呢？』

阿氏的看法，固然以子道，邏戈，是有中間性的，但道却不是被造的，乃是被生的，「生」的意義，是從我自己生出一位完全相同的，將我自己的傳給他。將我的本質，性格，榮耀，都傳給他，這就是「生」。試問父是否自動的生子呢？他說是的亦不是的。父當然的亦自然的愛子，就如當然的自然的愛他自己一樣，所以父之生子是當然的又是自然的。這種生法是永久的，父永為父，就含着子在內。不過『上帝為萬物之父』那一句話，是廣義的說法。子之永久被生，一如永光之明是永明，永泉之水是永流的。他主張子與父是同質的，由父之質而出的。ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός 以駁阿利烏子與

父不同體之說。子體雖由父體而生，但父體不被分亦不被減少。因此，有兩個結論——

（一）父體既是不能分開而減少的，於是子有父的全體（全質），子必是充分接受了的。

（二）子是獨一的，因為一位子就足以表示父的充滿了。於是創造了「子，父，同體」ὁμοούσιος」名辭。有人曾提議用「子，父，似體」ὅμοιος, ὁμοιούσιος之名辭，究竟「相同」與「相似」之義有別。最後，此議會，採用阿氏之主張，用「子父同體」名辭，表明子與父為一。（見後奈西阿信經釋義）。

阿氏之聖靈觀念，亦較前清晰，他說：靈之神性，當以聖經，教會之教誨及遺傳，并信徒心中之經驗為證。靈既使物成聖，使人蘇醒，當然他的性格與這東西是有分別的。靈既住在人心，使人與神性有分，則按照靈的本體來說，靈就是上帝。三位既是屬於一個統系，靈既為三位之一份子，則靈當然亦是上帝，他的本體與父，子，之體質相同，或說靈是與父，子，同體同質的。雖然，聖靈亦是子之靈。

「這使人成聖啓悟的能力，是從父出來的，但子既是由父而來，他就使這靈發

光，亦將他分授與人』。『既然子是屬於父的與父同體，既然聖靈亦是上帝，則聖靈自然就是子自己之本體』。『所以聖靈，既與子有如此密切之關係，又在子的裏面，我們可以說他就是子的靈子的氣』。

靈所有的都屬於子，靈是藉着子而得其存在的，靈不只是子與父中間之連續者，反言之，靈既在道內生存，亦就藉着道（子）而成了上帝。由以上所舉，阿氏幾乎將聖靈等於聖子。雖然如此，他確是主張三位一體，一體三位的。後來阿他內西烏信經即因阿氏之中心思想而命名，經文之主要部分，亦本於阿氏之詞句，造成了基督教室前的文獻，至今奉爲寶。（見後信經釋義）。

喀帕多西亞教父對於三一之貢獻

阿他內西烏因奈西阿議會而發明了「父子同體」或「同質」這個名辭，就將聖子之性格的信條定了鐵案，又將靈之性格，亦與父，子，同等。但是，這三位之互相關係，仍不甚清楚，照上段所提，很像偏向了「三位一體」的假定，倘靈與子相同又因子而存

在，則靈幾無獨立自存之地位。直到喀派的教父，才將這三一信條完成了。

喀帕多西亞神學系，是三位同志的教父所樹的特殊標幟之別名。這三位是出於喀帕多西亞教會的 Capadocia 有同樣信仰，同樣理想，同樣志願，同樣事功，於是造成了一個特殊神學系統。三人既爲一系，我們不必分述他們的生平，只簡單的總述其歷史，以作參攷。這三位教父就是該撒利亞之巴西勒，拿齊安祖之桂格利，和他的兄弟尼撒之桂格利，Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa（362—394）他們正在教會與阿利安派爭辯之餘，繼阿他內西烏之後，而獲最後的勝利。此外，他們亦參與了教會和阿波利內利之爭辯。他們是歐利貞之忠實弟子，亦利用了哲學來闡揚教義，令神學在當代文化中，得到相當的地位。他們要『使信仰和科學聯和起來』，例如他們利用柏拉圖的思想，來講三一信條。巴西勒的名著是海克賽莫倫，拿之桂氏三書是論靈魂與復活，論人之受造，幷與道問辯，這些都是極有價值的文字。這一派人有深沉的宗教虔誠，大有其師之風。巴氏說：『天國就是靜思眞體』，人生之目的是要像『上帝』，

因此，他們的生活頗傾向於禁欲主義。在尼之桂氏護教論內，有篇名童貞論，以禁欲為高尚的人生哲學，人須脫俗以直觀那『未受創造（元始的）的美』。

奈西阿議會的諸領袖，沒有將體（或質）與位，即「烏西亞」，「徐波司推西司」兩個名辭，οὐσία，ὑπόστασις，分得清楚，誠然是此次議會美中不足之處。究竟這兩個名辭，有何不同的概念呢？（一）「烏西亞」或體質，這個字，照着巴西勒的意思，就是原質，是同一種類的物件所公有的，一類物件，既公有一樣的原質。那就是同質，同體。質這個字，是表明公共的，全稱的，而非個自的，特稱的，但全稱的體質，是抽象的，倘不加上特殊或個自的品格，那就不能具體表現出來。（此說頗與我國名與指之說相近）。（二）原質加上了特性，那就是位——「徐波司推西司」——「位」「位分」或「位格」是一個決定了的具體的個位，是自存而含有原質的。因此就有了位分，有了地位，有了區別的條件。因此，聖體和聖位就有了不同的意義。位分既有區別，亦就互相對立而分開了。拿齊安祖之桂格利說：

『這位分是完全的自在的，有數的分別但在神性裏面是不分開的』。因此，一個上帝而有三個位分。每位有其特性。雖然，子與靈是有「次性」的，但這種等次，不過是理想的，巴西勒以爲我們雖然說父大於子，這并非指本性而言，這不過是抽象的說法，以爲「源當然要在流之上」的。三位中以父居首，子是永遠被生，猶光之被射，其體相同而無增減。據尼撒桂氏之意，舊約多半啓示了父，新約啓示了子，聖靈現在我們心裏，啓示了他自己，這三位漸漸的披露自己，在教會中，有一種繼續啓悟的程序。或問『靈是上帝麼？』『一定是的。』『他們是同體麼？』『是的，他是上帝。』

聖靈之出處

現在還有一個問題；聖靈是直接由父而來呢？或是子由父來，靈又由子而來呢？是否如水，由水源流到溝，又由溝流到蓄水池呢？（一）有人說，靈由子出，阿他內西爲已經明說：靈是直接由子來的。耶路撒冷之奚利耳亦是同樣的說法。『父給了子，子與靈分享』巴西勒亦說：『這純粹的善良，聖潔，尊貴，由父及子，由母及靈。』靈與子

之關係猶子與父之關係。靈是子之靈要用他作一切事。（二）有人說，靈由父出，拿之桂格利只說靈由父出。惟尼撒桂格利之意見略有不同，是讀者當注意的，他不是說靈由父子出，而經過子。却說父生子，靈由父出。亦被子而造。換言之，靈是由父和子二位出來的，好像三個火把，第二把由第一把得火。第三把由第二把得火，但第三把之火是由第一，第二，兩個地方得來的，這個意思，由後來拉丁教父遮羅馬用拉丁文表得清楚，說靈亦是「由子而出」的。Ex filio 葉皮非尼亦說：『聖靈不是子，但他有父和子的本質』『聖靈由父和子出來 ἀπὸ πατρός καὶ υἱοῦ 被稱爲眞理之靈，上帝之靈，基督之靈，恩惠之靈。』（見後阿他內西爲信條）

阿波利內利異端 Apollinarianism

阿波利內利 Apollinaris（362—390）是敍利亞之老底嘉人，他父亦名阿他利內利，是位文學家，與當代著名哲學家交遊，曾將全部聖經改編，用詩歌之體裁，將聖經改作詩集，極盡文人之能事。因此，其子自幼卽受「詩書」的教育，博學廣聞，亦有文藝之

天才，他原來信仰純正，曾認識阿他內西烏巴西勒諸大教父。後被授老底嘉長老之職，有人說他是主教，但無確據。他對於基督之性格有特殊的主張，遂被稱爲異端者。在三七四年被羅馬議會革除教會，他就自己另外組織團體，以宣傳學說，但他的學說又於三八一年爲堪司坦丁議會所否決。

他的學說以基督論爲中心，他的基督性格論，是本於他的人性論。他的人性論是三元的。且以保羅之言爲證（見帖前五〇廿三。又林前二〇十三，四，諸節）人雖有靈，靈雖是良善的，然亦有改變錯誤罪惡之可能。這樣人之性就根本不善了。若說上帝降世爲人，試問怎樣結合而爲一呢？能在人性第三部（靈）以外又加上第四部（神之靈）麼？縱或能加，但兩個完全的性格，決不能結合爲一個。況且神是當受崇拜的，而人是不當受崇拜的，人神二者正相反，倘結合爲一，則這位神人，同時受崇拜而又不當受崇拜，豈非自相衝突麼？所以阿氏說，神和人各有整個的性格，不能結合，若是合一，必定是神靈代替了人靈。所以耶穌有人的肉體，有人的魂，却有上帝的靈，而且這神靈亦

將他的肉體靈化了。因此，耶穌之體和常人之體亦不相同。他是屬血氣的而有神性來引導主理之，可以說，耶穌之本性，仍有三部，身，魂，神靈（代替人靈）道成肉身，不是成了人『他不過成了人的形式（身體）』其說頗近「唯神論」，反對者亦不乏人。

竇內徒派 Donatism

又有竇內徒派 Donatism 他們所爭執的焦點，又是教規寬嚴的問題。原因是在羅皇戴歐克利森逼迫教會的時候，許多信徒反教，任聖職者亦在其數。有位阿普屯嚘的主教，費克利司 Felix 在反教的時候，竟降服一切，又將聖經交與外教人。後來在迦太基選舉主教的時候，未得大多數主教之同意，竟有凱西利安 Caecilian 者匆匆當選，他又受那不負衆望的費力克司主教之按手而行了授職典禮。於是教會許多領袖，羣起反對，都說這種辦法是不德不法的行爲，就有七十位主教在迦太基會議，褫凱氏之職，又將他革除教會，同時公舉馬周利烏繼之，馬死後竇內徒繼之 Donatus, the Great (305) 此派之勢力遂日見澎漲，組成了竇內徒派。此輩運動之標語即「教會行政之非法」（據說此

輩所控告者，後來證之不實）。他們說這種非法的行爲，是教會之公敵，是公共的罪人。

他們的主張共有兩點。（一）教會公共的罪人，尤其是主教們和祭司們，他們不是屬教會的。（二）除了眞教會以外，倘在別處，經別人所行的聖禮是無效的。對於第一點，他們以爲這形式的教會，能見的教會，Visible church 應當是聖潔無疵的，倘若教內存留那顚倒是非，腐化惡劣的份子，就是玷污教會了。這話是指着當時一般汚辱教會的主教，祭司，執事而言的。這些人被目爲「教蠹」。因爲他們沒有配受聖職的價值。他們既然犯罪，就是自免其職了。既無聖職當然亦不配執行聖禮，縱或行禮，亦是無效的。讀者或能記得，在前面論到奚普利安，他曾爲反教者歸正之洗禮的問題，發生爭論，奚氏以爲反教以後，從前所受的聖禮就無用了。現在竇派的人即引以爲證。進而言之，平信徒如此，則反教的有聖職之人，更當如此。那內心不潔的祭司，怎能給人恩典呢？內心聖潔，是聖職之先決條件。死教牧不能給別人生命。不過有一問題，假定教職

之中有「隱祕的罪者」是大衆所不知的，那有何辦法呢？實派沒有圓滿答覆。再一問題，此派所反對之對象，原來不過是費力克司一位，何故由一人之過而速及教會之全體聖職者呢？敖古司丁對此問題頗有見地，容後詳述。（見敖古司丁）

浦利西利安派 Priscillianism

浦利西利安個人之歷史和主張，至今沒有找到詳細確實的記載，我們所知的不外伍維奴所著之聖史中之副料。原來有位伊及人名馬苦者，在三七〇年來到西班牙，他的學說是由唯知派借來的。他最先得着了一位貴婦和一位文學家爲弟子，又有浦利西安。浦利西安的生活甚爲克己。因此，頗受一般人之敬仰，轟動一時，散徒甚夥，其中婦女不少。此派之信仰不甚純正，就在三八〇年爲撒拉戈撒議會所否決，在五六三年爲布拉嘎議會 Braga 所定罪。但此派竟延綿至第五，六世紀。據布拉嘎議會所宣布此派之謬點，共十七項如下：（一）他們否認神性之分位，他們是屬撒別利烏派的。（二）他們以爲上帝自身之內部，卻有三位。即內在的三一說。（三）上帝之子我們的主，在馬利

亞生產以前，並不存在。（四）他們說基督沒有人性，人體，是屬唯神派的。（五）天使和靈魂都是由神的本體而發生的。（六）人的靈魂在天犯罪，遂墮落臨凡而入人體。（七）惡魔不是上帝所造而墮落之天使。乃是由黑暗混沌而來的。他不是被造的，他是惡的本體。（八）宇宙中有惡魔所造之物，如雷電潦旱等。（九）人之靈和體受星宿之支配（命運說？）（十）天象十二宮與人之魂體各部相合，又與十二支派族祖的名字相合。（十一）婚姻是邪惡的，生育子女當被定罪。（十二）嬰兒之體，在母胎中是爲惡魔揑造的，人之身體不能上升。（十三）身體不爲上帝所造，是惡天使之產物。（重複）？（十四）禁食肉類幷與肉類共烹之菜蔬，他們不是克己，覺看肉食爲不潔。（十五）他們准許僧侶與其母，姊，姑，嬸，同處。又許他們和素不相識之婦女同居。（十六）他們在「聖禮拜四」爲死者行彌撒禮，破齋戒，違犯教規。（十七）他們濫用聖經。

反聖靈派 Pneumatomachi

在三一信條中，教會以父，子，靈是相等的，而父，子，「同質」之說亦逐漸成立。阿立烏子次之，異端終歸失敗，不料在三五九至三六〇年間，阿他內西烏曾接色拉品 Serapion 來信，說有人反對聖靈之神性。說聖靈不過是被造之物，不過是服役上帝之諸靈之一。與天使的地位只有程度的區別。又有半阿利烏派多人，竟不猶豫的，直言聖靈與天使相等。這種意見，流行到了堪司坦丁特霈司，比特尼亞，等處。有時人將反靈派和半阿利烏派并稱。此派領袖以堪司坦丁之主教馬西多尼亞和尼叩米底亞之主教馬拉托尼烏爲最著。Macedonia, Marathonius。

第九章　第四世紀之拉丁教父及異端

本世紀之西區領袖，較著者先有奚拉利，安波斐，滬羅馬Hilary (315—367) Ambrose (340—397) Jerome (340—420)這三位教父，雖執掌教政多年，然神學思想，無甚特殊之處，故只簡略述其生平。（一）奚拉利在三五三年曾任阿耳利主教之職，熟習希拉文化。此時阿利烏異派，正在白熱的程度。他的解經法，是學於歐利貞的，他的基督論和三一論是隨從阿他內西烏的，因此人稱他為「西方的阿他內西烏」。曾著三一論共十二卷甚有價值。（二）安波斐在三七四——三九七年任米蘭主教。他的思想亦深受希拉學術之影響。為人不但博學，且有行政理事之幹才。他是牧師，是靈魂之引導者，而其管理教務，言必行，行必果，他渴慕先聖之名而追隨之。巴西勒西玻利徒，歐利貞費斐都是他所欽佩的。他亦重隱喻解經法，他的神學之基本觀念，亦不外奈西阿議會之主張，故無特殊之發明，但他最重實踐的道德，鍛鍊身心，克己自修。（三）至於滬羅馬雖非神

學專家，但對聖經富於訓詁，又擅長聖經地理，對於教義之爭辯亦曾參加，却無創作。惟長於修辭，寫作流暢，發揚真理。這些教父之信仰基礎，以聖經居首，聖書是受靈感而寫成的，據遮氏之意，寫聖經的人，不是完全被動和琴絃一樣，在他們感應中，亦有主動的成分。這三位都重隱喻之解經法，而不重視哲學，以哲學是膚淺的。

敖古司丁

在本世紀西方教會諸領袖中，無疑的當推敖古司丁爲泰斗。他的宗教修養是聖人之典型。他的神學是後代信條之基礎。他的神學統系，相傳千餘年之久，直到最近，人對於他的神學，才有相當改革之處。但在他的統系中，却仍有永不磨滅之貢獻。敖古司丁Aurelius Augustinus, Augustino (854—443)生於非洲北部奴米底亞區一個無名的小村。他的父親是位浪漫的外教人名帕特利西烏。他的母親是位虔誠賢慧而有見識的女子名牟尼迦。他幼年在迦太基和馬道拉各處的學校讀書，又遊歷過羅馬和米蘭，他習學過馬尼派的學說，生活極其放蕩。又曾學習哲學派的懷疑主義，和柏拉圖的理想主義。等到他三

十三歲，因為他母親的祈禱，聽過安波羅講道，讀過保羅的書信，這一切都成了聖靈的工具，他就恍然大悟，信了基督。在他信主之後不久，他的母親流了多少血淚，覺得宿願已償，就去世了。敖氏生活之改變是在三八六年在米蘭喀西西阿孔花園內發動的，經過了精神中極劇烈的奮鬪，才發了這新生命的萌芽。於是就在三八七年復活節受安波羅之洗禮。前後儼若二人。他不再教書了，變賣財產賙濟貧窮。他第二次到了羅馬，又回到原籍。在三九一年被舉為本城主教。在此勞苦三十八年之久，專誠事主，著書立說，擴充神國，竟使西教會成為基督教文化的中心。敖氏之生活，簡單而克己，與另位僧侶同屋而居，所有之物公用，又利用此屋以做「教室」。他與婦女隔絕，除非在別人面前，他自己不願獨見他的姊妹，但他曾設立「婦女宗教協會」。他的生活，既然如此清高，就激起了後來同道的敬仰，立了一個敖古司丁社，或圖契 Anjustinan Order，從這社中，出了大改革家馬丁路德。敖氏總是身穿黑袍，腰繫皮帶，素食便飯，在用飯之時，總不議論別人的是非。他常傳道連續五天，每天兩次。他雖然管理教務，但他最好靜默。他

關心貧苦之人，甚至鎔化教會的聖器以贖罪犯。他的文字事業和神學爭論，除了正統的教義以外，以馬尼派，賓內徒派，皮雷吉烏派，爲主要對象。他在三十九年之內，著書有七十七種之多。在他晚年，正當歐洲萬多民族擄掠羅馬帝國之時，他仍忠於職守，流淚祈禱，在病榻之上，目注牆上所錄之懺悔詩篇，安然與世永別。

敖氏之著作極多，居一切教父的文獻之冠。主要項目如左：懺悔錄，迴想錄，賡新哲學家，論眞福，論邪惡，靜默，論永生，論三一，上帝之城，教義基礎，反異端，論眞宗教，反馬尼，反浦利西安，反賓內徒，反阿利安，反皮雷吉烏，創世記註釋，及福音書諸經學，以外講章信件不可枚舉。Confessionis, Retractionis, Contra, Academicos，Libritres, De Vita Beata, De Ordine, Soliloquis, De Immortalitae Animal, De Trinitate De Civitate Dei, De Doctrina Christiana, De Haerisibus, De Vera Religione, et al。

敖氏神學之要義，略述如下：論到啓示：他說人的知識有兩種，一是科學的，一是信仰的。信是人對於心所不能直接感覺的眞理之肯定。有自然的信，是屬於自然界的眞

理，又有超自然的信是屬於神的。至於信仰之根據，（一）聖經是啓示之源，聖書是基督藉着先知和使徒講話，上帝是其著者，因此聖經沒有錯誤。縱有錯誤，亦是從謄錄，翻譯，或誤解經文而來的。但他絕不否認人的分工，人的合作，人的著作，他承認經中有名字或其他的錯誤。他承認經文有「多層的意義」但他有隱喻和神祕的趨向，除字句以外，他重經文之實際的教訓。（二）除了聖經就是「遺傳」，認爲是由使徒傳授下來而未載在聖經之內的。例如嬰兒受洗，以其普遍性爲證。同時教會的權威亦甚重要，是信仰和教規的標準。（三）對於哲學他取友善的態度。他說我們要審査我們所信的。「明白爲的是要信，信爲的是要明白。」「Intelligent Credas Crede ut intelligas」信是一種價値的意識，但在信從以前，須待理性來解除一切疑難。

論到上帝存在的證據，他喜歡用「目的辯」，「玄學辯」，和「心理辯」，以自然之完美和理想之肯定性爲其確證。萬物固有缺欠，試問沒有「完善」觀念，怎能知道有「缺欠」呢？人中以理性爲最大權利，而理性中以永不變易之必然的原則爲本。他說上

帝是單純的，永久的，偉大的，是真理，本體生命之源。上帝是「三位一體」，有一個性質，一個意志，一個事功。三個位分是從關係而言的，Relations 父是由子的立場而言，子是由父的立場而言，靈是由父和子的方面而言。但名辭之用處不過令人推論明白上帝就是了。三者同有智慧和慈愛。他用人的知識，記憶意志來比喻三一之關係。

論到造化有兩個時期，第一時期物與靈是在混合狀態中，第二時期是組織。但原始之物質是被造的，「無中生有，」世界由此而成。造化是直接由上帝而成，否認天使或中間物在造化中有分。造化是有時間性的，但還改變，不在上帝，却在世界方面。一切早在神之意念中。他造世界由於善意，令萬物分享他的豐富和性格。上帝亦保護萬物，使之繼續存在。試問「惡」是從何而來的呢？惡只是「缺欠」「善之反面」，「形上學的惡」是自然的。他們的缺欠與被造者是有物質或道德的利益的。罪亦不是上帝所願意的，亦非必須的，罪是由於人之自由。非由「全能」的原因，是由「欠能」的原因 Not efficient but deficient cause 因此，惡是由微弱和自由而來的。

天使有精細的體質和前人所信者一樣，是被造之物。承受神恩却因驕傲而墮落，敖氏不論天使之等級。天使是神之服役者，傳達神旨，爲人祈禱，愛我們幫助我們。那惡天使是欺騙我們陷害我們的。

論到基督，他有真體，是屬土的，由女子而來的。至於由女子而來，是爲得全部的勝利。死由女子來，生命亦由女子來，他的身體是由聖靈而造成，但斷不是聖靈之子。他由童女而生——馬利亞懷孕時是童女，生產時是童女，永是童貞的。他說主有人的靈魂，（反對阿波利內利之說）這魂將道與身聯合起來。主之「人的知識」是完全的。他的「問」是故意的。主之人性是完全的。主是人，又是神，是人神間之中保，二性之聯合好像身與魂一樣，是個性的合一。（一）主是上帝獨一之子。（二）兩性有「自性的變通，」Communicatis iaiomatum（三）道使基督有了神性，試問主怎樣拯救人類呢？他們「代替」我們，他是救贖，他是賠償，或滿足，他是贖罪的犧牲。那有罪的信徒不過同義者住在一個房子裏面，就是那「看見的教會」但不必形式上分開。教規的訓練固爲

必要，但在地上看不見那完全的教會，從此就生出「看見的教會」和「看不見的教會」之區別來了。至於那些異派或反教者所行的洗禮，他認爲是有效的。他們歸正的時候，不必重新受洗，只須補充，可用教會公衆之允許接受以補充之。從此以後。施禮者之德行和禮節之效用的問題，暫時算解決了。以外教會是有正統性的，爲普天下人所當服從者，教會之任職者當有「使徒的統系」，是使徒之繼承者。人必入教會，才能得救。「教會以外無救恩」如奚普利安之言 Salus extra Ecclesiam Non est 因此，奧氏極力主張國家和君王當負責保護教會，要制伏一切教敵，不論是偶像或異端，換言之，即利用政治的干涉。雖用嚴厲手段和政策亦所不惜。

聖禮是聖事之能見的標記或符號。形式的禮儀却含精神的恩賜。基督是創立者。——聖洗和聖餐。——用形式的標記，令教會全體結合爲一。奧氏將聖禮之「合法」與「效用」分開。聖禮之效用，是不靠行禮者之信心和聖潔的。聖禮不是人的禮，聖禮是屬上帝的是屬教會的。行禮者之道德程度，不能影響聖禮自身，因爲聖禮仍是上帝和教會

之恩賜。行禮者不過是基督之工具。（一）論到洗禮，主用彼得，保羅，或猶大之手以施洗。洗禮以後，當有「堅信禮」或按手，或抹油，其效力是「分畀聖靈」。堅信禮好像火，要使新餅成熟。嬰兒亦可受之。（二）論到聖餐，敖氏似持象徵的說法，爲買勒文氏之先導。救主的能力在餅和酒當中，禮儀不過是他們所表現的實體的名字。吃主之肉，喝主之血，表明人用信心和記憶與基督聯合，又在教會內與主同在。我們用這祝過福的聖物，倘若我們沒有信心，沒有在精神上接受，我們就不算得着這聖物所象徵的耶穌基督。餅和酒當然表明救主實在的臨格。倘若我們沒有得着果子，沒有與主聯合，不與教會聯合，那就不算享受聖禮的益處。聖餐怎樣有了效力呢？

「我們的肉眼看見了祝過福的餅和酒，我們的信卻看見了基督的肉和血」。主是叫人有生命的靈。這聖物是有靈的充滿，爲靈所靈化了的。道就是靈。既然如此，靈性的生活，神聖的生活，就是聖餐的結果。同時聖餐不但是紀念，亦是祭祀，犧牲。總之，敖氏以各樣聖禮，皆含聖果，（一）靈性重生是洗禮之果，（二）聖靈之臨格，

是堅信禮之果。（三）生命，卽所食之物，是聖餐之果。這些聖禮之果就是恩惠。

懺悔禮共有三樣——（一）在受洗以前所當行的，（二）每日爲，每日之過犯而行的。（三）爲特別罪惡，違背十誡者而行的。至於第三懺悔禮之執行，第一須痛悔，這是蒙赦之條件：第二須在主教面前承認，這是一種隱認，主教知道你的隱惡，必然恩赦。按手禮或授職禮亦是聖禮，雖然敖氏承認，每位平信徒是祭司，惟獨那受過按手禮的主教和祭司才是眞正的祭司，婚姻是好的，目的是爲延綿種族。他主張一夫妻制，再婚之人不得受聖職。

敖氏之來生論，謂信者靈魂，在死後直接受部分的報應，復活以後，賞罰則完全決定。他先偏向千年論，但後來反對之。他譏笑那些計算日子的人，因爲主自己沒有說明他來的日子。保羅之言（帖後二〇一——十二）令人難解。有人說尼羅是那「敵基督」的，這話亦難相信，他用譬喻法解啓示錄說，第一次復活，是救主之宣召，基督和義者之治理，就是教會並工作，至於千年，許是指着大審判前之時期說的，或是指地上教會之存

在的時期說的。他信肉體復活，義者之身是受靈的管理的。然後大審，禍福永定。但是「洗禮，聖餐，教會的信條，或賙濟，任何一事，不能救我們，必須以我們全部的生活，並我們的善行，作得救之條件。」

敖氏與皮雷吉烏

敖氏與皮氏之爭辯，是第一次關於「人性論」之重要的貢獻。茲略述皮氏之生平，然後論雙方爭論之學理，皮雷吉烏 Pelagius（400—）是勃利登（今之英蘭境）一位道學士。爲人聰穎溫和，德高學富，雖敖氏亦敬佩之。他曾學習希拉派的神學（安提阿派）且以救世自許。但他的信仰多近乎倫理規誡的而非神秘直覺的。曾著羅馬書註釋。在四〇九年來到羅馬，得寇勒司提烏 Coelestius 爲同志。後來到迦太基在西波遇見敖古司丁。皮寇二氏，因懷抱與衆不同，遭當地教會之疑忌，在迦太基議會被控。他們二位既爲同志，則其神學意見，尤其是「人性論」，當然是他們共同的主張，而寇氏是他們的神學文字之負責者。他們的根本思想，頗與現代之「人本主義」相似，是當代神學的反動。

迦太基議會控告寇氏的錯謬約有七端，（一）亞當被造，原是要死的，縱或不犯罪，亦是要死的。（二）亞當之墮落，只傷害了他自己，不能傷害全人類。（三）嬰孩初生的景況，和亞當在犯罪以前的景況一樣。（四）人類不因亞當之墮落而死，亦不因基督之復活而生。（五）沒有受過洗的嬰孩，亦能得救和別人一樣。（六）律法亦能領人進入天國，與福音有同樣的效力。（七）在基督以前。世上亦有無罪之人。總之，這派主張個人的善性論，個人的自由論，個人犯罪的責任。人專靠自己的意志，亦能修養到道德完全的地步。迦太基議會就將寇氏革除教會。他就逃到以弗所被立爲長老。此派在非洲和西西利甚爲發達，故敖氏立說以批駁之。

敖氏之人性論梗概如下：（一）他先說到人類原始之狀況。在亞當墮落以前，是甚麼樣呢？亞當的身體是物質的（用土造的）。但同時是「透光的」屬天的，不必靠食物而能生存，沒有兩性之慾，他與夏娃配合是靈性的。他的身體是在清潔無罪的狀況之中，食樂園中的果子而生活。上帝給他婦女，爲的是要生育後嗣，人雖不死，數目增加亦不要

緊，因為上帝能使他們變化而有榮耀之體，用不着叫他們死。亞當是「先自然」的「超自然」的。是永生的，有智慧的，能給諸動物起名，能使情欲順心，令心順神，有完全的自由，但不是「不能犯罪」，卻是「能公義」，這都是上帝所特別賜給亞當的恩惠。

論到「原罪」：他完全隨從創世記之故事，撒但是那引誘者，假借蛇之舌而發言，他眞能使蛇說話。因此犯了罪，亞當不願離開夏娃，願和她同分甘苦。他們犯罪因為驕傲。亞當的罪，傳給他的後裔，這就是原罪。至於人性中原罪的證據：(一)聖經的，詩篇五十篇，約伯十四章四節，以弗所二章三節，羅馬五章十二節，約翰三章五節。(二)教父作證，如奚普利安奚拉耳，安波婁，艾瑞尼烏，遮羅馬喀帕多西亞三父等，(三)嬰兒受洗，是第三個憑據。(四)最後是人身體和道德的缺欠。例加孩童所受之苦，是原罪的刑罰。人類普遍的疾病，痛苦，貧窮，愚妄，罪犯，勞苦，意外的損失，各樣的災禍。是不快樂的人類，所常有的情形。又有身與心之衝突，並兩性之慾的擾亂。這汚穢的兩性之慾，是我們引以為恥而隱藏的。這些苦況，不是人當有的，除非上帝不公，他

決不能無故加給我們。因此想到一切痛苦，是前人之罪果，又是每人所擔負的。或問兩性之慾果爲罪惡，爲甚麽「洗禮」沒有將其消除呢？敖氏分作「事實」和「罪責」以答之。在洗禮以後，「罪責」消除，性慾亦不算罪了。不過罪責被除，而罪痕仍然存在，洗禮所洗除的，不是性慾自身，乃是基督徒。所以性慾仍是邪惡的。敖氏以爲人之婚姻，倘非以「生子」爲目的，而以性慾爲目的，仍然是罪。

『人因着生育，因着兩性之慾的作用，就將原罪遺傳給後人了。』因此基督之生，非由童女降生不可，蓋生是主完全清潔的條件。連帶着，敖氏之靈魂說是「遺傳論」的。Traducianism。

原罪的第一損失，是失去了自由和善德，性善變爲性惡了。亞當從前自由，能不犯罪，人因原罪就將此丟失了。此後人無特恩，就不能避惡，沒有特恩，亦不能行善。然而人仍有自動的意志，自動的犯罪。因此，「自由」「自動的意志」是有分別的。liberty, freewill, 第二最大損失，是普世的定罪。天下人生而有罪，不能得救，是永遠

淪失了的，除非神之特恩，不能得救。那些嬰孩未經受洗而夭亡的，更是可痛。

人所最需要的是恩惠，奧氏分恩惠爲外面的和裏面的：外面的恩惠，是開導啓發我們的 exterior grace, illumination, 裏面的恩惠，是使意志活動而能實行的，interior grace. motion 他又分恩惠爲「預防」的恩惠，「合作」的恩惠，「善後」的恩惠 preventing, cooperating, subsequent graces 他又分「足用」的恩惠，和「效用」的恩惠，sufficient, efficient graces 例如亞當犯罪以前的狀況，是有充足的恩惠，是自由的不能犯罪。但他犯罪以後，我們有了原罪，非有「效用」之恩，就決不能向善。亞當旣然如此，我們更需恩惠。如同醫藥，才能避惡，才能認識眞理，才能開始行善，才能遵行自然界之律法。外邦人不信，雖善猶惡。狄賽郎說：

「奧古司丁以爲外人所行的，因爲他們沒有信仰，他們所行的，自然善德，如柔和，公平，忠孝，慈愛，忍耐，仍舊是罪。」

奧氏以爲恩惠是恩賜，神所賜的，不是人因功勞而得來的。這些恩賜在我們身上怎樣發

生效力呢？他說，這些都是「不能抵抗的恩惠」是『無敵的恩惠」Irresistible grace『在我們裏面，造成了意志，使之行善，其動作是不能抵禦的。』照這樣說，試問人有否自由意志之行使呢？敖氏以爲：

『人的意志，常實在的而且主動的，迎合恩惠勢力下的善。』

一面說，人在恩惠勢力之下，人是不自由的。又一面說恩惠雖有效力，人可自己擇從，又是自由的。

既然如此，人之命運，卽在上帝預定之中，卽「預定論」Predestination上帝對於一般人，在今生給他們恩典，在來生給他們榮耀。有的神學家分兩樣：一是預定恩惠，榮耀在內，一是只預定恩惠。此種預定以何作標準呢？就是上帝預先看見了，誰要答應他的招呼，他就能預先決定了。主耶穌預先看見了或說預先知道了某處，某時，有某人信他的道，所以他才在向他們傳道。敖氏以爲：

『上帝揀選了他的選民，就預定他們要升天。』

神的預定是終久要成功的。此輩雖一時不屬「能見的教會」，但早晚是要歸向上帝而得榮的。上帝預定他們得救，就預定賜他們恩典。「預定」是上帝之絕對的意志。那些不信的，當然被預定要受罪，或永死。

以後的異端，聶司多利烏派（景教）

聶司多利烏 Nestorius(—440)原是安提阿教會之長老，在四二八年，被升爲瑞司坦丁主教。爲人熱誠善辯。他最反對馬利亞是「上帝之母」一語。此語曾經歐利貞，阿他內西烏，巴西勒用過。他的基督性格論，偏重「性二」之意見。他說「性格」含着「個位」，基督既有二性格，當然亦有二個位。或說基督是二性二位的。他將人位和邏戈分開，似乎將一位基督分作兩位了。因此引起了後來的性一論，他說馬利亞可爲基督之母，却不能說她是上帝之母。除此以外，他們亦反對聖像之崇拜，保守十字架。又反對煉獄之說，反對聖餐的「變質」之說。此派既與教會脫離，遂另立教會，組織嚴密，自修苛薄，常常禁食。此派逃出羅馬來到波斯，受波斯國王之優遇，自稱爲亞述的基督徒。聶派興盛了

好幾百年，由波斯傳到印度，亞拉伯亦到過中國。有人說穆罕默德亦受了此派的影響。同時聶派亦受了穆氏之袒護，勢力得以澎漲。到了第十一世紀，此派傳到韃靼族，深受迫害，到了第十四紀之末，幾全滅跡。辭源說：

「景教是基督教之聶斯托良派 Nestorians，唐太宗時波斯人阿羅本齎其經典入中國。唐太宗信之，建波斯寺。信者漸多。玄宗代宗亦崇其教，至武宗時與佛教幷禁，其勢遂敗，有「景教流行中國碑」，唐後沒於地中，至明末出土，今在西安碑林。」

性一論 Monophysitism,

性一論，是關於基督性格的一種異端。此派之原起和對象是由於迦勒底議會之基督的性二信條。原來正統教會以爲基督有人性又有神性，是一位二性的。但有一般人反對之，這種反對的意見就傳徧了帕勒司丁，伊及，安提阿等處。尤秦齊 Eutyches (375—454?) 是這派著名的領袖：這般人說，基督固然有同化的性格，但不能有兩個性格。基督固然有不同的品行，但不能有兩樣的本質，或本體。他們認基督之人性，不過是他的

神性之一方面。倘若固執基督有兩個性格，結果就不能不領到「二位」或二位個性，那就將一位基督分作兩位了。一位「上帝之子」分作二位「上帝之子」了。因此，他們反對教會之「性二論」。他們認定基督既是一位，必有一性，只有一性，才是一位。他們以爲「性」與「位」二字是有相附的意義的。Nature, person不料「性二」與「性一」兩派，自迦勒底議會後(四五一年)相持約百年之久，教會內部分門結黨，互相攻訐。於是性一派就脫離教會，另樹旗幟。在帕勒司丁提歐多西烏(四五一年)與耶路撒冷之朱文那相對。在亞力山大有伊盧如孟古(四五四年)與浦婁推利烏相對。後來教皇齊諾 Zeus 在四七四至四七五年之間，發表著名的宣言 Henoticon 以調和之。最後，在羅皇朱司一第一執政之時，(五一八至五二七年)始與迦勒底信條以保障，而將性一派的各主教褫職，他們就逃往亞力山大了，而此軒然大波，始稍見平靜。

志一論 Monothyletism

在性一論之後，又起了「志一論」，這是堪司坦丁之色耳吉烏 Sergius 所提倡的。他

說基督雖有二性，但這二性却在一個意志中相合，二性一志。但志一之說，又與正統信條不合，與迦勒底信條相背。因此，教會反對之。最後教皇阿嘎托 Agatho 宣言說：

『既然他的（基督的）肉體，被稱爲神，道，的肉體，那末，他的自然意志，亦被稱爲神，道，的自有的意志……照樣，既然他神聖清潔的肉體，不因被神化了而受損失，仍保其自有之狀態，和性質，那末，他的意志，亦不能因被神化了而受損失。』

第十章 黑暗時代

自放古司丁至中代之經院時期爲黑暗時代，所以稱之爲「黑暗」者，因教義之重大爭論，至第六世紀，已大體決定，而人在修辭雄辯「鈎心鬬角」之餘，咸已精疲力竭，人的精神，本着「心理平衷」的原則，亦自動的收縮靜默。故此，由放氏至夏立門大帝以後，四，五百年當中，不見甚麼出類拔萃的人物。教會的景況只隨羅馬帝國政局之變遷，而有應時而生的次要問題。雖然，在文化演進的程度中其一轉一折，一步一趨，亦有令人注意之處，已露出革新的萌芽。試略述之：

大桂格利之貢獻

大桂格利（590—604）是古代教父之最後者，是中代神學之先鋒，亦可以說他是古代與中代銜接之中間人物。他的事業就爲經院時代預備了道路。在這個時候，西班牙的教會否決了阿利烏派歸向羅馬，而多年侵害羅馬北部的各民族，亦漸形斂迹。桂格利是

第一位僧人，一躍而登教皇之舞臺，統治了羅馬世界，實現了政治的和宗教的合一。他用那「不流血的兵器」卽傳教士(？)征服了(？)化外各民族，來歸降帝國。諸如伊來立孔，高盧，西班牙，亞非利加都來歸順，因此西歐頓呈太平氣象。後來的尹挪森奚耳庭布蘭諸教皇無以過之。這位桂格利原無新奇的學說或高超的思想，他的優點是那理事之才，行政的能幹。他爲人精明強幹。機警果斷。況且這時宗教學者，疲於爭辯。因此教會在當代遂執歐陸之牛耳，握靈界之權威。桂氏爲人固然能幹，但這亦是「時勢造英雄」的證據。在這時期，主要的現象，就是政治和思想的統一。當時的文字，流行於羅馬境界而收統一之效力的只有兩種，一是葛雷山的律法書叫德克利盾，一是郎巴德的經集，是一種教父名訓的纂集而作教義之訓練的。Gratian's Decretum, Peter Lombard's Sentences 當時的法律和宗教之思想，卽以此二書爲中心。除此以外，在此以後，則有阿利司多德的文學之復興，教會用作教義之利器。這些文字，就牽引到第十一，十二世紀的文藝復興，以致造成思想的革命。

在這黑暗時代，正是在那些蠻族——撒克遜人胡人北人，相繼侵略羅馬之後，羅馬的精神，迨全泯滅，一般社會，滿佈了迷信和恐慌，只剩下那幾經奮鬪生氣尚存的教會，來作社會的避難所。當代的教育只有七種課程或說「七藝」，內含三個初級課目，叫「三基」Trivium 卽文法，修辭學，辯證學。又有「四科」Quadrivium 卽音樂，算學，幾何，天文。普通所採用的課本，只有兩個人寫的，一是柏提烏的，一是喀修多路的，Boethius, Cassiodorus 二氏之中，柏氏較爲重要，他曾寫聖三位一體論和哲學總歸 De Sancta Trinitate, De Consolatione Philosophiae 這部書幾乎成了當代之重要學術源淵。但這些課本中的教材不大純正，裏面亦有浦利西拉和竇內徒的學說。以外雖有吳耳喬和奚色柔的文學 Virgil, Cicero 但教會認他們是外教文學不准通用，讀這些書的人就犯了罪，和犯了亞干的罪一樣，大桂格利曾寫信給德西底流，因爲他講解了詩人的文法，責讓他說：

「我們聽說你曾講解文法（外教文學的）不能不引爲羞恥，憤怒，憂愁。一個口不

能讚美基督又讚美周偉（外邦之神）。倘若所傳不真，我們就感謝上帝，因爲他保護了你們的心，不受外教人的誇讚之汚染。」

當代教會之教育的程度雖然如此狹隘而武斷，但是教會不能阻擋羅馬「律法主義」的勢力。羅馬雖屢受外族之摧殘，但羅馬民族的律法訓練，律法精神，是不能磨滅的。這律法觀念之存在，猶如羅馬道路水渠橋梁之堅固，是牢不可破，是經萬刼而不毀的。因此，教會保存了那律法式的組織而神學中亦承受了許多含着律法意義的術語。

其他方面

這個時代的神學，不外是敖古司丁的遺訓。至於歐利貞的經學是失了傳的。敖氏的「恩惠」信條，亦不大講究。當時最有用的是聖禮和聖像。(一)在聖禮當中，又以「懺悔禮」之類的辦法，用處最大。爲甚麽緣故呢？因爲羅馬在蠻族蹂躪之後，屬故多已遺失，而蠻族人民及風化之移來者甚夥，在這文野攙雜的社會當中，惟有「懺悔禮」有潛移默化的能力，來約束社會之行動，維持社會之秩序。這類的訓練，以哀耳蘭教會行之最

盛，又由英蘭主教提歐多耳傳到西教會。於是大桂格利和夏立門均利用之，寫教會史的人常說：

『有些信仰和制度，雖然無理且與基督教之精神不合，却是流行通用了，可以除去許多深一層的罪惡。若不然，教會反受了他們的侵害。』

因此，懺悔禮的施行，就是黑暗時代訓練教民的較有効力的辦法。不幸此事發生了兩個弊端，一是由禮節而腐化到了「贖罪券」的交易，用「金錢」代替「認罪」，一是這禮節太機械化，形式化，演成了「虛文」而失去了懺悔的真精神。人以懺悔禮為常事，反將道德性質硬化，失去了敏銳的感覺力。不但如此，教會竟顛倒輕重，以為只有祭司而非上帝來聽信者的祈禱，只有教皇而非聖靈來給人赦罪的恩典。基督的救恩，在貴氏手中，亦變成了律法式的營業式的交易了。(二)除了禮節以外，當時教會流行的毛病是崇拜聖像，或雕刻，或圖畫。固然，儀式和圖畫，對於知識低淺之人有相同的用處。桂氏曾說：

『教會用聖畫，叫那一般無知之徒，要在牆上看見他們在書裏所不能念到的事情。』

至於基督教的文字，雖無特色，然亦有幾件可以提出的。有一種聖言集，是艾西多耳編的。Sentences, by Isidore of Seville(636)以外，則以哀耳蘭及蘇格蘭各地之道學院爲文學之中心。例如裒歐那，麥羅思，盧西路，富路達迦林甯庵諾波比歐等處皆是，Iona, Melrose, Luxeuil, Fulda, St. Gallen, Reichenau, Bobbio英蘭之著名學者則有敖得後，卞尼地主教，畢得，阿路昆，提歐多耳等Aldhelm, Benedict, Bede, Alcuin Theodore等。各處的文化，到了夏立門大帝的時候，就百川匯流而成了中代的學府。夏帝傳者說：

『上帝所交給他的國境，在黑暗中，就漸漸底放出一切科學的光明來了。』

從桂格利到夏立門皇帝，宗教與文化又調和了，在八二六年，教會正式宣言說：

『教會要尋求鴻才博士，以教授文學藝術。』

在教會當中，每位教主當是教師，倘若他自己不能教授，就當聘請一位來代替他。在七九四年，夏立門在富蘭富特開了議會，公然否決東教會在七八七年所開奈西阿議會之決

議案。公然取消一切「救主」「聖母」「天使」「聖徒」諸像之崇拜。在八二五年，盧義思皇帝在巴黎召集議會，亦嚴重的反對崇拜偶像的迷信。夏帝開了端，同志者隨之而起，有位杜林區的主教名柯老丟者 Claudius, Turin高舉「破除迷信」之旗幟，禁止「聖徒代求」「聖墓朝拜」及「羅馬教皇權威」諸迷信，他不許人守聖徒紀念日，又命人毀壞一切偶像圖畫。拜聖像不過是拜鬼之新名。他說：

「為甚麼你謙卑屈伏在假像之前呢？為甚麼你鞠躬作假像之奴呢？上帝給你豎立的身體，是要叫你仰面向他的。你當仰觀，在上面尋求上帝。」「你們當拜一切木頭為十架，因為十架懸挂了救主六小時。你當拜一切童女，因為童女生了他。當拜一切爛布，因為主是用爛布包裹的。當拜一切驢，因為主曾騎過驢的！」

柯老丟亦反對教皇之專權，他說聖彼得死後，他的權柄亦相隨而廢了，惟獨後來傚效彼得生活的人，才有握權的資格。後來柯氏受一羣教士議會的彈劾，但柯氏稱他們不過是「驢的議會」。但是「德不孤必有鄰」，又有位西班牙人，來昂的主教名阿戈巴德者 Ago-

bard of Lyons (840)幫同柯氏破除教內之迷信。他不但禁止偶像，甚而除去一切陋風惡俗如「水火之試驗」，「格鬭之賭博」等，又斥那聖經字句受感之說爲愚妄。他說：『聖經中之意義是神，但其形式是人的。』

信條之爭論，聖靈，聖餐

在信經中字句之變化：就是西教會主張在奈西阿信經內，論到聖靈的出處一條，在「由父」之後加上「和子」二字。"filioque"緣因是在西班牙的法蘭系的神學家，反對浦利西拉，和阿利烏異端甚烈，他們不願將聖子之地位降低，他們以爲靈與父子，是同等的。靈不但「從父經子而出」乃是從父和子二位出來的。後來這新添的二字，在西教會方面，又加入在阿他內西烏信經裏面了。在八〇九年，夏立門時代的神學家們，亦請求正式的將這二字添加在西教會的信經上。不料因此文字之增補，教會裏又起了風波，只因浮提烏一人私意之反對。直到一〇九八年，教父安色木發表了論文聖靈之出處 De Processione Spiritus Sancti 大意說聖靈是從一位上帝，父和子，而出來的。雖然如此，

東西教會，竟因二字之爭執各自爲是。東教會仍主靈是從一位出來的，即「單出」之說 single procession，而西教會則堅守靈是從二位出來的「雙出」之說 double procession 但聖靈「單出」「雙出」之說，皆有經文的根據。東教會之理由如下：（一）約翰十五章廿六節，只說「從父出來」。（二）父有獨尊性，子和靈有次性，（三）子既永由父生出，靈爲何不然呢？（四）況且東教會的教父都是如此主張的。他們認敖古司丁是獨創新說將神性分開了。至於西教會之理由：（一）約翰十五章二十六節，又十六章七節。在前處說，『我（子）要差他來。』後處說，『我若去，就差他來』明明靈亦是由子而來的，又約翰十四章廿六節，廿章廿二節亦可證明。但東教會認此爲靈之使命，而非靈之自性。使命是由外而言，自性是由內而言。ad extra, vs ad intra。（二）父與子既同體，靈既從父而來，則當然亦從子而來。況且有時靈被稱爲「基督之靈」。（三）靈之外面的使命無非反映他內面的自性，我們只能由已啓示的三一而推想那未啓示的三一。（四）大約奈西阿之教父，不是絕對主張靈只從父出，無非要反對那「反靈派」Pneumatomachi

因爲反靈派否認靈之神性。故奈西阿信經說，靈是從父而出，表明父，靈同體之意。（五）西教父，如安波羅，教古司丁，遮羅馬等都贊成「和子」filioque二字（六）況且東教會亦常通用此信經，即是默認。

論到基督的性格，在第八世紀又有「義子論」之說興起。西班牙托利多之主教葉立潘杜幷烏耳革之主教費力司爲領袖 Elipandus, of Joledo (780) Felix of Urgel 他們所主張的義子論與前所提及者大致相同：耶穌有人性幷人的缺陷亦受「始祖墮落」之影響。在他受洗之時，人性被化而爲神性，成了上帝之義子。他有二個誕生，一是童女之自然誕生，一是受洗後之靈的誕生，而以復活爲極點。神子的「我」成了人子的「我」，將神人聯合起來，神性與人性是平行的。後來費力司之說，被富蘭佛議會（七九四年）所否決，不得已遂反悔其主張，被遣到來昂，度其餘年。

信條中較爲惹人注意者是聖餐問題。讀者須知，在此時代，教會所用之形式的具體的禮儀，實較純粹的靈性的訓誨爲更有效。無疑的，當時之聖餐觀念，以爲那「萬王之

王」之真體，的確就在那經過祝福的餅和酒當中。祭司按過了手，祝了福，就有奇蹟發生，聖物就變成了真體。不過他們相信，惟獨在形像之內，才能見到靈性的實在。他們用那「寫實」的字面的意義來講約翰的話說：『親眼看過親手摸過的。』當代衛護這寫實的聖餐論的，就是新科衛之僧人拉德勃 Radbert of New Corvey (844) 他曾著論文叫基督之肉和血的聖禮，大意，說，有信心的人，用了這餅酒，就是真吃了基督之肉，要養育他的身和魂而得永生。但不信之人，吃了無效，因為「信心與不能見的是有關係的」。這種學說叫作「變質論」 Transubstantianism 餐之外面雖不改變，但已實質的變為主之真體了。對於此說有拉特蘭，毛路二氏反駁之 Ratram, Maurus 聖餐不過是「靈體之物質的紀念品」，却非歷史的真體。

又有高沙克者 Gottschalk 主張極端的「預定論」。他是來母境歐比司道院之僧人，他的言論是對於當代祭司，聖禮之腐化而發的。他主張一切善人惡人，得救沉淪，都是神所預定的。倘若這樣，那聖禮祭司的功用就減少了。甚至於無用。因此拉丁教會反對

之，但他們反對的理由，並不是因為預定論缺少人道主義，亦不是因為此論減少基督的救贖。他們反對高氏，仍是為保存祭司之尊榮，教會方面說上帝只預定了那善者，只預知那惡者，聽其淪亡。不料高氏之說，恰與時勢教權相反，遂被定罪，受極重的鞭打，下到監獄而死。時在八六九年。

葉利吉那之神祕主義

本時代之唯一鉅子是葉利吉那 John Scotus Erigena (800 or 810—877) 他是西教會最後的希拉化的神學家，又是將來「神祕主義」之先導。可惜他的生平，今人知之甚鮮，大概他的原籍是哀耳蘭，他自幼在本地學校讀書，有一句話可以表明葉氏之求學精神：『除了由真理而來的喜樂，以外沒有甚麼叫人可以羨慕的。除了缺乏真理，以外亦沒有甚麼叫人可以躲避的。』在八四七年他離開哀耳蘭加入夏立門所養的學者之列。他亦反對高沙克上帝預定善惡人的命運之說，他說上帝是不能預定惡者的，他說真哲學以「神之合一性」為根基，因為「神是一切的一切」，倘若說上帝預定了那惡者，豈不是在

神性裏有二元的本體自相矛盾麼，豈不是在神以外有一位較強的惡者麼？但上帝之意志是絕對自由的，人之意志亦然。罪不過是善之反面，不是外加的，罪就是「不善」「反善」。這樣說來，不是上帝預定惡，惡是善性之偶然方面的。一切由善出來仍歸於善，而罪是有時間性的，終必消滅。這個說法，過於冒險，在八五五年被法蘭司議會所否決。他們只說，『教會之聖禮沒有不成功的，沒有欺人的，』這就是當代教會不尊重理智而擅權的明證。

葉氏不但對於教義問題有貢獻，他自己亦發揮了一種哲學的統系。他會著自然之體系一書 De Divisione Naturae 含着後柏拉圖派的神秘主義，他的思想恐怕深深受了某重言亙作戴歐尼西烏 Dionysius 之感力匪淺。（見後）他以為至尊的自然本體是絕對的，我們不能用人的言辭來形容他。上帝是「無」Nihilum 我們只能用「反」和「正」相對的名辭來講論他。倘若人能知神，亦是由「神化」—「神現」Theophany 而知的。由於神之顯現表示人才能得啓示。宇宙是永久的神的出現，而以神意，「神的意念」爲本。造化

是神之「自現」Self-realization，假借心理的，時間和空間的方式，那永在的意念，就表現出來。耶穌基督是「道化人身」，即是理想與事實，神與世界，那不能見的與那能見的，二方面之聯合。因着基督最高的神化，人天必能合一，「萬物一體」，現在盼望將來成就。一切將歸上帝，如氣與光之歸一。罪惡是物質世界之偶然的現象，惡是「德之影」，等到人天合一之時，罪必消滅。

理性和權威有甚麼關係呢？他說權威次於理性，好像「種」與「類」之關係。理性不但是神之居所，理性自身即是「神化」，是神向人之啟示。理性是解經無上的引導。他亦反對因亞當墮落「善性盡毀」之信條。他信人之初，性本善，人雖墮落，而其善良根性仍存。人類之趨向是向上的。

「神聖的善性，是永存無量的，不但在善人中，亦在惡人中。我們的性情不是生而惡的。善性總是運行，要求那至善，而那至善是人善性之根源和目的」。

但葉氏之說，決非「汎神主義」，因為他主張個人之永生，並「靈我」之永久性，其本體

是不能錯亂或毀壞的。他的個性論甚爲顯明。不過葉氏之學說太希拉化，過於抽象，先於當代思想之程度二三百年，竟在一二〇九年，在巴黎議會被否決。在一二二五年被教皇何挪利烏第三所禁止，詔作「可惡的異端」。

葉氏之說，深受某冒作品之益，前已言及。就是一位無名氏所作的戴歐尼西烏。此書在中代頗有勢力，遽然成了神話的中心。大約此書之作，不能在第五世紀以前，歷代的學者愛之如獲至寶。葉利吉那又將此書由希拉文翻成拉丁文，因此介紹了不少希拉思想於當代政教界內。就是後來的阿快那氏亦重用之。此書之內容是深沉的神祕主義。以爲眞體的性格是一種「天體」The Heavenly Hierarchy 人只能一步一趨的來接近他。人只能窺見一部，好像用「雅各之梯」由地登天一樣。萬物都有關係，無生氣之物，與那超凡萬能之主，亦要發生團結。

『這種階梯之公共目的，是成爲神的，與神合一。』

此書之中，有一部叫作聖名，論到神與世界，永久與時間，一與多之關係。亦論到

罪惡。全部大旨不外「萬物一體」，『那存在的事物，卽是那永久者之表現。事物是用時間而演化成功的。』『罪惡并不存在，『那欠善之物是不善的，亦不存在。』只有理想是善的眞的。這顯然是柏拉圖思想之變相。我們說鬼不好，卽因他們的能力薄弱。每樣被造之物是良善的。物之存在是從良善者而來的，物之演化是由他而遺傳的。每樣的形式却分受了一個生命。將來一切要歸於一。這個本體，只有愛能認識之，拯救的事工，不過是叫人脫離那消極的勢力——錯亂，失敗。基督不是爲罪而獻的犧牲，乃是榜樣。總之，此書之貢獻是對於中代的神祕主義者。在神祕家看來，天梯是件平常的事。那唯一的眞體，是尋求之目的物，唯一的方法是靜思默想。

第十一章　經院時代之思想(中代)前期

經院前之領袖，最早者當推教皇奚法司特第二，又名葛勃特 (Gerbert of Aurillac, Pope Sylvester II. 999—1003) 他是一位學問廣博而意志堅毅的領袖；他是極端反對羅馬教權而同時是極端擁護羅馬教會的人，他擅長數學，科學，機械學，又常徹夜在瓦提堪書樓上觀察天象，他對於耶教最大的貢獻，是那思想自由，胸襟寬大的主張。據說他曾著神之肉和血 De Corpore et Sanguine Domini 但又有人說，此書恐係出於別人之手。奚法司特教皇對於教會之貢獻，雖無宏大精緻之文字創作，然對於當代枯骨樣的思想和虔敬，却加上了新的蓬勃的生氣，使教會的精神得了一番死灰復燃，枯槁復甦的景象，這是任何社會所難得的。

其次就是奚耳底布蘭教皇之功績 (Hildebrand Gregory VII. 1073—1086) 他是當代克路尼道院中心的產兒。他有身材矮小，貌不驚衆的外表，却具敏銳的理智，剛毅的意

志，腳踏實地身體力行的天才。素抱革新的志願，滿有改造的理想。他隨他的師傅胡戈大米阿尼弗勒得利等遨遊德法而赴許多議會。他用全力所排斥的是聖職之買賣及祭司之婚姻，他以為『凡受法師祭司諸聖職者，當由人民及教士公舉』，不可擅自授受。他認全世界之政治，當被富有純潔道院訓練及道院精神的教會所主理。因此，道院理想風行一時。在奚教皇之人格裏，我們看出「教會權威」及「道院理想」之具體化。

在這個時期，對於聖餐一節，又「舊事重提」，發生了辯論。徒耳之別仁嘎耳是其領袖 Berengar of Tour, 1088 他是徒耳教區之首領，為人頗有學識而具卓見。他所反對的是那物質的粗淺的觀念，就是那聖餐中「真體臨在」的學說，Real Presence 這種學說以為聖餐之餅就是「童女馬利亞」所生的基督之體，為祭司之手所擘，為信者之口所嚼的。別氏對此大加反對，而以聖餐是屬靈的，當以靈性來領受。但別氏不無敵手，就是藍弗蘭 Lanfranc 他重復了前代拉德勃之說，而有過之，他走了極端，拋去了一切領受聖餐者之信仰，竟說罪人亦實在吃了主的真體。在一〇五九年別仁嘎耳，受拉特蘭議會

Lateran Council之否決，他們叫他或反悔或受死，由他自決。可惜別氏暫時失了節氣屈服了。因此，史家米耳曼說：『邏輯不能造成殉道者』。但二十年後別氏重張旗鼓，重申信仰，主持聖餐之說，幸受奚法司特教皇之保護，未遭厄運。無論如何，別氏有了重大的貢獻『他鼓動了全世界的人來思想，疑問爭辯』雖然如此，後來在一二一五年，第四次拉特蘭議會，竟固定了「現實的聖餐」信條，即「變質說」：

『基督之肉和血真實的包藏於壇上的餅酒式的犧牲之中。因着聖力，餅變了質，成了肉，酒變了質，成了血』。

總之，在宗教思想革新之程途中，在教會自身裏面，竟產生了柯老丟，奚法司特，奚耳底作蘭，別仁嘎耳還般人，做了改教之先鋒，神學之奮鬪者。

經院主義之特點

我們讀哲學史及教會思想史，常以經院主義是偏於玄渺，臆度，武斷，離世的。許多人說經院主義是哲學科學的罪人。現代的一般學者，批評尤甚。但是人各有私，學無

不蔽，誰知在經院時代，有經院之功用，鑄造了另一種典型的文化。因此，這數百年的文化叫作經院文化。

第一，經院主義亦是科學的，批評的，經院主義使教會對於特士利安『因為無理我才相信』之一語，翻然覺悟，大改前非。經院之目標正是要努力將宗教思想與當代科學相適應。他的毛病不是那科學的精神，倒是那「過於自信科學化」的精神，以為他們的求學方法，能解決一切問題，這是過於大膽的冒險了。他們用邏輯，造成了自己的統系，用臆度代替了觀察。這是他們利弊相關的地方。

經院主義之第二特點，是『神學吞食了一切思想和知識』他們以神學為科學之皇后，是科學之科學，因為牠論到上帝的事情。此語雖然甚是，但亦有其危險，他們將科學都神學化了。他們甚至用「自因推果」的方法來讀地理，不以指南針而以聖經作地理之標準，以摩西的地圖作榜樣。畢子利說，若想地是圓球式的，那就是『取消天國，取消天堂地獄，亦否認基督之復活而為無效了』敖古司丁早就問，不知始祖犯罪，是否曾影響

了星宿和菜蔬，天使是否改變了穹蒼的空氣。雖然如此，經院的好處是竭力將神學理性化，爲將來開明之先導。

第三，他們認神學是屬於靈魂的學問，既然神學是一切科學之基礎，既然神學是屬靈魂的學問，則個人的虔誠是一切科學家之先決條件，換言之，科學家當有虔誠的信仰。他們又重申了敖古司丁之語，「我信爲的是要明白」，信是知識之本。這個觀念擴大以後，就成了許多中代特殊的現象，如禁慾主義，神祕主義等。

經院主義，哲學的中心是柏拉圖和阿力司多德。一是觀念的宇宙觀，即唯心論。一是抽象的邏輯系統。自然，經院教父的思想之希拉化亦是漸進的。先只是部分的，後來他們就全部吞化了阿力司多德之哲學，論理的和物理的。由論理格物就躍進到了形而上學，構造了他們全部的宇宙觀。當代思想太極之兩儀是「唯實論」和「唯名論」Realism, No inalism唯實論只以理想，意念全稱爲實在的眞體，而唯名論反以理想，意念，是空虛的，惟獨形式，實體是眞的。這就是「名」「實」之爭，好像我國的「指」與「物」

之辯。這二派互相攻訐各是其說。這種哲理的研究，支配了當代的教育和神學好幾百年的工夫。吸引了無數學生來堂聽講。恐怕當代思想的勢力，除了聖經以外，就屬這名，實論了。波福瑞之伊撒戈志 Isagoge of Porphry 內有話說：

「除了類與種的問題以外，其次的問題是：牠（事物）們有否實質的存在。或牠們只有概念的存在呢？假定有實質的存在，牠們是有體的呢？或無體的呢？倘若有體則牠們與物的不能感覺的品性是否分開的呢？或就在品性之內，而附依這些品性而存在呢？這都是難決的問題。因為這樣的問題甚深，須再考究。」

進而言之，他們的唯實論有兩個來源兩個說法：一是柏拉圖的，以為意念是大同的，在萬象之先 Ante rem 却與表現意念之物相同。二是阿力司多德之說，以為意念就在個體之中 in re 不在物之先不離物而獨立，且數目與物相同。當代有許多信條，是被捲在這些哲理裏面，例如「變質論」。

「有許多重要問題的解決，似乎重要，却是輕而易舉的是有常識的人五分鐘可以認

淸的，亦是常人認爲太瑣碎而不屑於吹毛求疵的。但是（由他們看來，）凡能回答這瑣小問題的人，無形中就構造了一個宇宙觀』。

至於唯名論，有的說法，連近代最懷疑的秀木或最物質的黑克耳亦趕不上他們。甚至唯實論亦走了極端，而進入『汎神論』的境界裏。上帝是本體，是萬物之源，與萬物一體，萬物萬人不過是這「元類」Summa genus之表現。

究竟這些爭論有無價値呢？我們雖然不大贊成，然而他們却有極大的貢獻。據蒲蘭脫 Prantl 之分析，中代唯實論約有十三宗派之多，他們所主張的公點是：理想之實在 Reality of ideas（參看最近出版懷特之意念之冒險 Adventures of Ideas, by Wli ehead）他們所要回答的問題，有句詩可以代表：

『我們所思想的種種，是不是夢中之夢？』

他們的回答是『永遠的肯定』如喀來耳所說的。他們對於他們的信仰，有確實的把握。有信仰的確定。這些確定，是在理性裏面亦在客體的世界裏面。現代的人自然主張

「主觀的經驗」，但這不過是眞理之一半，并未窺得全豹。

安色木

安色木 Anselm (1133—1109)生於義大利之敖司地城，自幼失恃，經阿勒伯山而入別克寺院，此時正是大負名望的藍富蘭在彼執教鞭，藍氏死後，安氏繼之。安氏善於教授，遐邇聞名，受英王威廉第二之聘，赴英講學在一〇九三年被立爲康特伯利主教 Archbishop of Canterbury 努力整頓教會之行政。他曾逃羅馬後又應英王亨利第一之召而返英蘭。他生平著書立說，建樹基督之教會，爲後世之師表。

安氏之著作如下：(一)書信四大卷，(二)靈修類有講演集，默思錄，(三)詩歌類以頌馬利亞爲最著，(四)哲學神學類有神之本性論向神的呼籲，對於三位一體的信仰，童女之感應眞理，自由，神爲何成人，聖靈之出處等。Monologion de Divinitatis Essentia, De Fide Trinitatis, De Conceptu Virginali, De Veritate, De Libero Arbitrio, De Processione Spiritus Sancti。

安氏思想之要點，簡述如下：在神之本性論裏他充分的用那「自果推因」的方法，來證明上帝之存在，他用柏拉圖之觀念主義，由邏輯的步驟，由宇宙之特稱而達到全稱。人在這暫時不完善的經驗世界的現象中，不能不叫他的心向上要尋一位永在的，必在的，完全的一位。例如我們既承認「善」，那末，善的現象就驅使我們信「善」之自身Perse是主因之實在客體Causa Causans爲我們觀念之歸宿，爲觀念所附麗之眞體。因此，上帝存在的觀念，就隱在我們的日常經驗之中。在向神之呼籲中，他不用那長篇的歸納的辯證，他只用那簡而有力的演繹的證法，叫「原有辯」Ontological Argument 這是神學研究所不可忽視的。他說雖然愚人否認上帝，但他之否認，即證明他之承認，因爲神之存在的意念已暗含於他的否認之中，既有神的意念，就證明神之必在。甚麼意念呢？就是「有一位至尊至大，無以復加者」。剛尼婁Gaunilo (1083) 曾反對此辯，說人不能因爲設想有仙島就眞會有仙島，但安氏答覆說，神存在的觀念是指着宇宙之太極，眞體之全部而言，并不能與特殊事件來比較。在眞理內，他說，這永在眞體的觀念，亦

貫澈一切，惟永在的眞理是萬物之範疇。在自由內他主張人有自由權，人之善性未完全因始祖之犯罪而喪失，不過自由之眞義，不只是二者之間之選擇，乃對於善德之保持，這個意思亦影響了後來康德的倫理學，安氏最著之貢獻是神爲何成人一書。這是在一〇九八年，在阿本山叢中之施阿非村中寫成的。書之主旨是論基督之拯救。是第一部最有統系的「拯救論」即「代刑論」。他說人之被造爲要榮耀神，人既犯罪就侵犯了神的榮耀，欠了神的債。但神是公義的，不能容許，亦不能以愛而免罪，倘免罪便與公義不合了。但人沒有資格來作賠償，Satisfaction 而人必須賠償，那怎麼辦呢？於是上帝在基督裏成了人，因着他的無限功勞，就除去了人的罪。這完全是羅馬法律思想所支配的一種學說。但其勢力深入了後代教會的心中，以至今日。至少他打破了那更不合理的觀念，就是說上帝將人由撒但手裏救出來。

後來反對安色木的是司寇徒（見後「反多馬主義」）他反對安氏拯救之說，他以爲基督入世之動因不是拯救，他說假定世人沒有罪，基督仍是要來的，爲的是要作「神祕

社會」的領首。他說基督的功勞仍然在乎上帝的「善舉」（一舉之力）fiat 因為基督既然成了人，他的功勞總是有限的。不過上帝看作無限罷了。照這樣說，就是一位天使或聖人亦能辦到，贖罪的事。這完全是一種「信約上的收納」「承受」Acceptilatis 此說影響了後來的鄧斯提烏。

柏納德

其次我們要論的是柏納德 St. Bernard (1090—1153) 是法國克拉浮 Clairvaux 道院之創立者，又名克拉浮的聖者，他生於方屯鎮，他父是位英勇的騎士，他母是位虔篤的信者。柏氏是位意志堅絕的人，在二十二歲時曾勸三十位青年貴族一同立志脫俗為僧。先入西徒道院，後因人多遂率領同志入山名「蟲木谷」者，創立新家，後稱克拉浮院。同志禁慾自修，柏氏竟因禁慾過度而有損害健康之虞。雖然，他修行的名聲日著，甚至人將奇事歸之於他。他對於教會服務甚多，曾赴多次議會，并鼓勵歐洲信徒，作第二次之十字軍戰。據說柏氏曾被舉為元帥，但他拒絕不受，不幸第二次軍又遭失敗，而柏氏

已備嘗艱苦。死後葬於克拉浮。在一七九三年，克拉浮地變爲玻璃工廠，柏氏之墓被掘，遺骨暴露，四方信徒，爭相保留其遺骨而崇拜之。

柏納德之思想是守舊的，他以爲將論理辯證用於神學是危險而且不虔敬的事。這當然是對於新文藝的一種反應。他對於一切異端恨之入骨。歐透批評他說：

「柏納德，由於基督教之熱誠，是個嫉妬的，同時亦是輕信的人。他怕那一切依賴世俗智慧太重理性之人，倘有人對此稍加以譏言，他很容易聽從」。

有位名吉耳勃特的學者 Gilbert (1154) 曾著文論三位一體，因爲他重視了神之統一性及大同性，對於「三位」之說默而不論，不料就惹起了風波，竟受柏氏之徒尤吉尼烏教皇之考問，幸而「思想自由」之勢力得了勝利。柏氏之最大貢獻是他的神祕主義，發表在他的名著所羅門歌的訓言中 Homilies on the Song of Solomon 這是他的克拉浮道院之訓話集。大意是『信心接受一切包藏的眞理』Wrapped up truth理智不過部分的來解開一切所包藏的，惟獨直覺或靈的眼光要明曉一切，最高的直覺是「默想」。想那被釘十字

架的耶穌。耶穌是我們靈魂的新郎，柏氏的熱血貫注了十字架的血，叫他們唱曾經受傷的聖首。他叫人在聖餐中之「永在的基督」傍邊，看見了歷史的受死的耶穌。誠然，他以爲歷史的是次於神秘經驗的。他固以教會作新婦，但漸漸的重看了個人的「獨身主義」以人與基督之婚姻作象徵。柏氏在他對於神之愛裏De Diligendo Deo充滿了神秘情感，他說上帝是愛之本。愛有四個時期的表現，第一是肉體的愛，人愛人，第二是人愛神，但這是私己之愛，因爲人受苦才愛神，第三仍是愛神但爲神而愛神，第四，是純愛，人將全身投入他對於神之愛中。『人靈被聖愛所貫注了，完全忘了自己，自己成了零和神成了一個靈』。那就是「神化」了。人之自身『消沉於那光耀永久的大海裏』。不過柏氏以第四爲最難，他說他自己恐怕亦難做到。

阿比拉

阿比拉又名彼得夫子Abelard, Abailard, Master Peter (1079—1142)生於法之南提東南拉帕累堡La Pallet, Nantes，父母是貴族，後因虔信同入寺院修道，阿氏少長卽自動

取消貴族之權利，醉心學術，曾說：『專投身於雄辯而棄戰爭之勝利品』曾習名學，數學，未成。復慕挪特登大教堂的建築家山寶之名而師事之 Champeaux of Notre Dame，山教「唯實主義」，不久師生間卽發生辯論，數年不已。阿遂自立一派，竟受誤解而逃往吉尼徽。後從師於安色木，不料又與其師發生意見，而自己在神學，尤其在經學上，特樹一幟，頗有勢力，因此又受攻擊，回到巴黎講學。四方聞名來受教者大有人在。人常稱他兼哲學，文藝，音樂，神學而有之。後來挪特登教區，聘他爲本堂教主，榮譽已達極點。不幸因與某女士西羅思卽路易思 Heloise or Louise之關係，私自結婚，遂受教會之不齒，爲其生平之瑕疵，令人引爲憾事。阿氏從此喪心，而隱居於典尼司道院 Denys，其妻西氏亦入另一道院，其子一人則歸其姊收養。但典尼司院風頹圮，遂去之而往山培，另立神學，學生趨之若騖，惟地方狹小，生活艱難。他的講義學說，含有十分的冒險性，同時又有玲瓏可愛之價值。曾著神之獨一及三一，更擴大而成了基督教神學。他之立場以爲『我們信從教義，不是因爲上帝說過了，乃是因爲我們的理智，叫我們折服而來信

從的』，因其立說特異，人控他爲撒別利烏異端，其實只因他對於理智之過分的重視。他爲此被審，復被遣至麥大德寺院，受懺悔克苦之訓練。院主買福瑞，以善用「體罰」知名。阿氏曾嘆息說：『良善的耶穌啊，你在那裏呢』？此後阿氏又回到典尼司院，埋頭冥理，又因受迫逃往別處，其徒隨之。後被聘到吉耳達院爲院長，此院風氣尤惡，院中僧徒屢欲害之，或和飯以毒藥，或在聖餐中施以毒酒，阿氏至此可謂備嘗辛苦，心膽俱碎了。阿氏最後之衝突是與柏納德，此二位之信仰態度，求學方法，根本相反，以致決裂。直到阿氏病篤時始得調解。阿對於無理的權威之革命，冒險過甚，而柏是正統信仰之熱烈的擁護者。阿偏於理智，缺欠實踐道德和宗教感情之熱力，而柏篤於信仰，注重靈修，實行生活之鍛鍊。阿重哲學詆柏爲『輕於信賴，思想浮淺』而柏之反攻則謂阿『與孩童辯論與婦女談話，聚衆爭訟，不像摩西之愼獨自修在幽暗中朝見上帝』。雙方爭執不已，遂決定在仙司Sens開會辯論，當衆講學。阿氏認爲無味，傲視議會，而訴諸教皇，但教皇亦早有成見，竟與仙司議會同調而否決阿氏之主張，阿竟失敗，與世永別。據米

耳曼評論說：

『他在權威最盛之時而反對權威。他在全歐靈感最熱，十字軍正在徵募，理智不受用之時而求援於理智』。

此語誠然道破阿氏之病根，他不能乘時，過於認眞，以致失敗。

至於阿氏之思想，由前段生活之敍述可得大意，他重理智但同時爲教會之僕，他曾說：『倘哲學叫我離開基督，我就不願作阿力司多德之徒了。』但他說『因着疑惑，我們探討，因着探討，我們曉得眞理』。論到啓示他說：『先知使徒亦許錯誤』外教哲人焉知非理呢？對於基督之本性，他說不是基督神化了肉體，基督滿有人性，有人的弱點和缺點。論到罪，他說罪是無知，惟獨在人性中有衝突，矛盾，而後才有善德。愚人的「無知」不是罪惡。猶太人因爲無知釘了耶穌，當照着他們的無知而受審。「原罪」是罪之果却非罪之本身。他說：

『上帝因人父母之罪而定人之罪，這是不可設想的事』。

他最重上帝道德的行爲，因此，上帝之拯救亦用道德的方法，吳克曼引申說：「因爲基督所受的苦難，幷愛的服役，就在我們裏面，創造了愛心，這就是拯救，這是近代「道德拯救說」之嚆矢。Moral theory of Atonement 人只當與基督復和，上帝的愛在人心裏激動了人的愛，十字架是激發愛心的動力」。同時他亦注重希伯來書所說基督之代求。對於邏輯，他處在「名」「實」二者之間，那全稱的不能完全代替或取消特稱的，換言之，每個人的裏面有道，但是，必須人自己努力才能得着公理，由特殊的而遂到大同的。但他絕對的相信，理性是出於神，亦尋見了神。安色木之輩，以爲先信而後才能知道，阿氏之輩以爲先知道而後才能信。一是由經驗而立論，一是拿邏輯作出發點。

第十二章　經院期之神祕主義

神祕主義之界說

神祕經驗在宗教中佔了重要地位，不但基督教如此，別教亦然，不但中代如此，古今皆有，不過在經院時期，有幾位代表人物，他們在宗教經驗中有特殊的程度，不能不述說之。甚麼是神祕主義呢？首先當注意的是字義的分別。人常說神奧，與祕含着「人不能知」之意 Mysterious 然此意與神祕之意 Mystic 不同，神祕主義者不是不能知，乃是直接的知覺，澈底的知覺，不過某人自己之知，不能傳達別人就是了。據詹慕斯之見解，神祕主義有幾個特性，其主要者有二，一是「不能傳達」，二是「直接知覺」他說：

「人不能用言語，作相當的報告」『神祕的性質，必須直接經驗，不能分授或傳達給別人。對於那未曾感覺到這種性質或價值的人，是不能清楚了解的』。

『神祕感情的狀態，雖與別的感情狀態一樣，然有神祕感情經驗的人，同時亦有知

的狀態。牠們有深的眼光，認識眞理之深處，是一種漫觀的理智所培植的。牠們爲後世樹了一種古怪的權威』。

在此以外，詹氏又加上兩個次要的特性，就是「暫定」和「被動」。神祕主義因爲具此特性，就在中代駕馭了一切神學知識，成立了許多「總綱」，他們說靈魂有他自己的才幹，發見靈的眞理。這些知識是在邏輯方式之外，而且是直覺的，是同樣眞的。他們以爲「曠野中有聲音」天國就是在他們心裏。

神祕主義是對於當代教會制度而發生的反動。讀者早知組織的教會，是怎樣偏重權柄，法規，禮儀，以致置個人經驗於度外，毫不顧忌。以「個人得救」附屬於教會團體。個人只能分享團體的權利和功用。信者必須受團體聖禮之營養，攀援着聖職階級的媒介，才能與教會元首連絡，信者必須受「聖人」功勞之保護，才能得他們的代禱之幇助。只能假借機關的團體，才能與教主接近，團體以外別無救恩。這種教權教規，很堅固的牢籠了一般平信徒，以致他們沒有辯駁的念頭，亦沒有反抗的餘地。但是神祕主義

者覺勇敢坦白的宣示，認定了內心之靈性爲獲得靈道之不二法門。

『上帝不啞，他不是不再發言的。倘你走遍了曠野。仍尋不着西乃，那就表明你的靈魂是窮困可憐的』。

神祕者是用直覺發見眞理，超出論理的範圍。葉喀德（見後）有話說：『任何夫子，用他自己的理智和悟性所能教的，就是教訓末日，亦不能講明這知識（神祕）的一滴一點』。陶勒（見後）亦說：『內部天國的臨在，從其中可以尋見淸潔的眞理和甜蜜的上帝，不是巴黎的夫子們所能講解的』。『至爲道經驗是甚麼，是怎樣有的，人容易經驗却難以說明，我們所說的旣不詳又不像，猶如針尖與天空之比較』。人的靈魂好像冰山，他的根本，深隱在洋面之下。

這直覺的發見有一個主要條件，就是信者與神之類同性。人必須像神才能知神。浦婁台奴 Plotinus 說得好：

『眼目除非像太陽，就不能見太陽。照樣，靈魂若不像上帝，就不能見上帝』。

所以神秘者，嘗用「星火」「內人」「靈眼」諸字樣，都是與神性相似的。至於這種「內在」之靈，或光，是怎樣有的呢，不是被造的嗎？是潛在的嗎？是始祖墮落前之餘德嗎？或是輸入的呢？分受的呢？外加的呢？神秘者之意見不一。有者不願討論。例如日耳曼神學『Theologia Germanica（見後）裏說：『眞光是永光卽是上帝；雖非被造然是神聖稱作恩惠』』。倘是分受的，則神秘者以爲在他的靈魂裏，要產生基督，或說是基督成形，以致後來許多守童貞的聖女，亦要在他們心裏得着產生基督的痛苦的經驗。

神秘者確是被動的。靈魂只是接受。被動二字固不甚佳，尙能達其大意。基督教的神秘家，沿用『被動』二字（固然含着許多危險暗示和幽默）因爲基督教的意識，需要一個名辭來表示他一切經驗中之最要的部分。就是『所受的幷那一同增厚的恩惠』。這「被動」的經驗，在較早道院之禁欲經驗裏固甚重要，迨道院精神散失，而制度化以後，就隱藏在神秘者裏面了。被動就是「默想」Contemplation，默想就是魂之「幽寂」「虛無」亦就是「神之幽寂」，到了極度，一切變成了虛無，我和世界都成了零，完全

的神當然沒有屬性。日耳曼神學裏又有話說：

「神沒有意志，沒有知識，沒有表現；人不能名，不能道，不能想」。

不過這種說法，難免混亂，拿那「無量的」當作「無相的」Infinite, Indefinite。

除了以上四種特性，我們還可以加上第五樣即「永生」「不滅」之意義。神祕者是自由的，擴大的，喜樂的，神祕主義可以睡着却不能死。牠是「無時間性」的，叫歷史家失望，牠是永遠進步的。牠又沒有空間的界限，沒有國界，沒有派別，天下的神祕者都是一家，到處聽見而且懂得神祕者的聲音。神學史家哈那克不願談論神祕家的事情，因爲他們都是相同的，例如歐利貞，浦婁台奴，戴歐尼西烏，奧古司丁，葉瑞吉那，柏納德和多馬這些人。

但神祕主義確有牠的危險：第一是「不用善行」，或「反德論」Antinomianism 「反德論」是由阿古力可拉所倡 Agricola 大意說：信者得救，只靠信心，只需信心，善行無用。這個說法容易叫人的道德廢弛，輕視德行。他們既直接受之於神『就拿每個動念誤

作神的，推諉「一切責任」。第二是「後皮雷吉烏主義」。皮氏曾說人有自由，善性。人靠己力可以無過，神祕家尤利阿那曾說：『在每位將要得救的靈魂裏，他有善念，不會犯罪的，他將來亦不會犯罪』。他論葉咯德之意見，說在人心裏，有「非被造」的神聖的品性。

『神從他的火之火，　分給了我們一點星火；
我們記住了這來源，　就不止息的燒着。
雖然一切成了幽暗，　我們不必受驚惕。』

第三個危險是「汎神論」或萬物神論。人既直接受之於神，似乎人與神同質同體了，就像基督之「父子同質」一樣了。既然如此，人之唯一目的是同化在神裏，被神所完全「吸收」。因此就消滅了人的個性，意志，目的，德行。信者看一切都是神的，真的，好的，聖的。雖然如此，神祕者不願失去個性，許多人盡力保存基督所啓示的人類無窮無價的個性。但占挪阿之賈太林女士曾說：

「我找不着我了，不再有我了，只有上帝」。

神祕主義之歷史（初期）

神祕主義之運動，原有幾個轉變，初期的運動之思想，在僞書戴歐尼西烏中有顯明的表現，爲葉瑞吉那所採取，就在巴黎成了中心，組織了團體，以阿馬利志 Amalrich 爲首。他說信的人當看自己是基督之一分。世界的每部是上帝清潔的靈魂就是上帝。在一二〇五年，阿氏被定罪，他的弟子又組「社，信守「反德論」，說『沒有天堂沒有地獄。知神者即有天堂，犯罪者自身是地獄』。他們說聖父是第一期，基督是第二期，代替了天父，聖靈是第三期。他們是生活於第三期之人。可惜此輩在一二〇九年在巴黎被焚而死。後來此信條復活於阿比占山徒中 Albigensians 此輩亦受逼迫而滅跡。又復現於較大之「自由靈之弟兄會」中 Brethren of the Free Spirit 在一二一五年在司超司堡有八十位信徒被焚而死。首領是歐特利伯 Ortlieb 他說人當去掉一切外物，隨從裏面靈之引導，人與神同體，只要人努力，就可以成神，在這種人裏面，沒有罪惡，因爲他所做的一切

是神的行爲，在戴歐尼西烏書中有一段話，說得最神祕：

『萬物之原不是靈魂，不是理智，沒有想像，意見，理性，智慧。亦不是理性，智慧，亦是不能說不能想的。牠不是數目，不是次序，不是廣大，不是渺小，不是平等，不是不平等，不是同，不是異。不是站立，不是運行，不是止息。不是原質，不是永久，不是時間，不是理智可以接觸的。不是科學，不是眞理，不是忠誠，不是聰明。不是獨一，不是合一，不是神聖，不是善良。亦不是像我們所知道的靈』。這種本體是超知覺的，超光明的，超原質的，超榮耀的，是在一切之上的。

在前段所提之部分的神祕運動組織以外，在柏納德以後，又有較著之神祕主義者就是胡荷，李查德，波那文徒拉，大阿耳勃特，葛耳森諸人，Hugo(1141), Richard, Albert the Great(1193—1280), Bonaventura (1221—1274), Gerson此數人中，以胡氏爲最，他的根本思想，受了阿力司多德的勢力不少。上帝高超在上，越過一切，人只能用「否定」的說法來形容他。Via Negativa 不是在經驗世界裏所能講的。人只能用「異象」「魂遊」，

才能與神有非常的交通。在阿耳勃特所著之攀依上帝 De Adhaerendo Deo 及波那文徒拉所著之文學裏他們完全重在我之虛無及被動。

『必須心中黑暗……感官全被封鎖，不許有任何想像……好像靈是從身上分開了。……才能從遠處來看世界』。

葉咯德（二期）

葉咯德夫子 Meister Heinrich Eckhart (1260—1327) 素稱爲日耳曼神秘主義之鼻祖，漸脫經院之遺風而在信仰方面獨闢新的途徑。他生於杜林佳之何凱木 Hockheim，十五歲卽入耳弗特之寶米尼堪寺院，後又轉到叩龍，適値大阿耳勃特，在彼執教發揚經院性質的神祕主義。至於戴歐尼西烏及葉瑞吉那阿弗耳婁之說，葉咯德亦習知之。他又肄業於巴黎，後於一三一二年又轉到司超司堡 Strassburg 此地在日耳曼宗教之中心。一三二〇年又回到叩龍，遂大倡神祕主義。他對於普通民衆之講論，常用日耳曼語，而對於當代神學家則用拉丁語。有時他的學說太露稜角，受人攻擊，幸虧他實際的聖潔的生

活，保障了他免於危險。在他臨終之前，有人以邪道控告他，因爲他曾說。『在人靈魂裏有的要素是非被造的』。他上訴於羅馬，但在他死後二年，仍被定罪。據說在葉之學說中，有十七條是異端，有十一條「逆耳」而且「鹵莽」。在葉氏被定罪之時，蘇更（見後）曾見異象，『看見夫子，滿有榮耀，他的靈純潔光明，在上帝裏面神化了』。

葉氏之思想與純經院之遺傳有不同處，前已提及。與葉瑞吉那之說法亦有不同處。讀者倘能憶及戴歐尼西烏之內容，那位著者說神靈在上，人神交通之媒介是用靈梯，人之德行，才幹，心境，是一步一步的向上而達到太極神境。這個觀念是基於神靈「外溢」emanation 之說，好像人由神出又歸之於神，然後人神合一。但葉氏說神不但居上，人不但由神出來，根本神就在人的靈魂之內，神是「潛在」的 Immanent 神在人裏。他說人靈裏有神靈，人在「永在的今」eternal now 或「超時」的狀況中即與合一，能夠『完全改變成神，好像聖餐中之餅變成基督之體一樣』葉氏說：

『上帝是同樣接近在一切被造的物裏。在我靈魂裏有能力叫我能看見上帝。沒有別

的東西再能比上帝與我更近了。這事是的確實在的，就像我的生命一樣。他比我自己對於我自己還要近一點，他的本性就是要與我接近與我同在。上帝是同樣的在一切物內，在一切地方。只要我們能接受他，他總是預備好了，將他自己給我們」。『上帝總是預備好了的，但我們沒有預備好。上帝離我們近，但我們離他遠。上帝在裏面，我們在外面，上帝是熟人，我們是生人。上帝由小道引領那義者到寬大開明的地方，就是靈之眞自由，這個靈算是已經與上帝合一了』。

葉氏又將「神」和「神性」分開 God-head God 神是那「自然化的自然」Natured Nature 是那有人形啟示的聖者。但「神性」是啟示者，是「未自然化的自然」Non-natured nature 是「無始的眞體」是啟示之根本，好像在「我」幷我思想意識的過程之後面，有個眞我，「我性」ego。是不能被知的，雖不被知却是實在的。這「神性」是「無名的」「赤裸裸的」，是「無」，因為我們不能用任何說辭來講這「永久神性之不可測的幽寂」。他是「永在的今」從他的自覺才分出主體客體來，就是父和子，這種自覺沒有時間性，所

以「子」是永遠被生的。所以「神」將「神性」啓示出來，而自己就是父子，兼而有之。聖靈是父子，關係之人格化，因此，這「三位」就是神聖自覺之不止息的過程。他不再是「溢出」的或「絕對」的，乃是永遠化生的，這種「永遠化生」或「永遠生出」一語，如基督之永遠被生，誠難臆測，莫如用較淺近之話來說：上帝是愛，但愛必有客體，愛之對象，倘愛是永久的，那對象當然亦是永久的。但這對象又不能在神性之外。倘在神性之外，那就表明神性是可以說明的了。神性既是「無名之無」則那位對象當然是包含在神性裏面了。

造化亦是永不止息的過程。上帝之自覺在他自身內，「看」見了宇宙的意念，就在空間時間裏發表出來，而成這被造的世界。造化是上帝永遠的思想，Creation the eternal thought of God 是「自然化的自然」好像聖子是那「未自然化的自然」之表現一樣。在造化中惟獨意念或「聖意」是真實的是存在於「永今」裏面的。

後柏拉圖派，常將人分作「高我」「低我」，而且高我是未經罪惡之沾染的。葉氏

亦抱同樣意見。既然在上帝裏面，有個本眞，神性，照樣『在人裏面亦有一個本眞，在靈魂以上，是神聖的，單純的，無名的，強於有名的』。這點東西，就是「星火」「靈本」「靈眼」。我們的靈魂，只在有時間的現象中做事爲人，是經驗的我。但「眞我」是超時間的，爲經驗之「先決者」，能逃出這特殊的有限的，而居在「永今」之中。倘能逃出就是幸福，就是「虛心人的福」。因爲他擺脫一切感覺經驗了，他『無所思，無所知，無所欲』了。至於這「星火」是否在神內爲人神所公有，或人與神有分別另有個性呢？葉氏不甚清楚，不過他曾教訓說：

『我看上帝的眼目，就是上帝看我的眼目』又說：『我所在之處，上帝在那裏；上帝所在之處，我在那裏』。

但葉氏不爲羅輯所驅使，却爲基督教的信仰所驅使，又不能不說人有他自己的個性。

葉氏對於基督有何觀念呢？他以「化身」而非「十架」爲基督教之中心。基督是「理想人」，在他裏面人類才是眞人，惟獨在這個「理想的本眞」裏，我們才能得着我

們自己的本眞」。

罪惡是由於人之自由意志而產生的。這亦許是葉氏受了司寇徒登思想的勢力。大約他在叩龍見過他。罪就是「任己」「私意」Self-will 愛當然亦是在人的意志裏，人『多有意志就多有愛』但是這種意見就難與「神人合一」的意見相融洽了。他說：

『倘若你的意志爲是，你就不能非』。

後起者蘇叟陶勒等

葉氏之思想生活，引起了一般同志者以繼其後，此輩在夫子之學理上雖無甚新奇之補充，然其生活之優美實令人欽佩。後起之中，先有賴司布路克 Ruysbroek (1291-1381) 他是荷蘭人，是華倫堵道院的領袖，是荷蘭神祕主義之創始者，他看見當時社會之罪惡，由祭司以至平民「無一幸免」。而罪惡之淵源就是教會之不潔。不料當時教會竟受勢力之包圍，并受金錢私慾之誘惑，以致十分腐化，到了教會不能自救的地步，更不能拯救醫治別人，賴氏說，連教皇亦向財神下跪了。賴氏之爲人有兩個特性：一面默想，

神祕，一面又實行改革。他最有價值的一句話就是說：

『靈魂在牠自己的深處，尋見了上帝』。

所以賴氏所代表之精神，是個人對於教會壓迫之反抗。在日耳曼神學和倣效基督（見後）文學中可以看出他們靈魂極內部的「聖所」。在他們的心境中滿了衝突，痛苦，平安。這些人，無論是「上帝之友」，「共生的弟兄」，都是反抗當時教會物質化的表現，但同時他們並不謀求改造教會或神學。在靈的生活一方面。他們只是靜默，在墨司文Merswin所著「從歐勃蘭來的上帝之友一文中，滿篇表示了一種自信，講明上帝如何訓練了一般明哲的平信徒，來成就神對於世界及教會之工作。這些靜默的虔誠的信者，克己禁欲而見異象，說預言。當時又有所謂女先知的如步利吉特，奚庭家，伊利沙伯 Bridget, Hildegard Elizabeth 都是滿有熱誠和先見之人。又有「上帝之友」的作品九石錄 Book of the Nine Rocks (1351) 此書全部不外是一種有統系的異象。除了對神所得的異象以外，這些後起的神祕者，尤重視自己的品格，他們拿個人生活來作他們所嚴格監

視的對象，例如莫司文，倪革拉等所著之論文，與其說是自傳，莫如說是「上帝之友」的理想之分析。

後起的較爲重要人物是蘇叟 Henry Suso (1295)生於德之司瓦比亞。他的名字取於其母之家蘇司，而後改成拉丁文叫蘇叟。他的宗教生活完全是在自苦，靜默中度過的。他生存於黑暗痛苦中，他以爲只有叫肉身受苦，才能蒙上帝之喜悅。他曾穿一件貼身袍掛，密布一百五十個釘子，釘尖向裏，刺入皮膚，這是他所最喜愛的「御袍」。勝過一切錦繡。他苛苦鍛鍊身心，共有十六年的工夫。自從他由陶勒（見後）聽道以後，思想稍獲自由。少從事於禁欲而多有世界公民的生活。他自稱爲「永久智慧之僕」，向智慧表示敬愛，不亞於情人之誠摯。他生來嗜好音樂，在他異象魂遊的狀況中，常狂醉於天使之樂隊裏。智慧之時計一書就是在他狂歡之時作成的。他的神學思想，一言以蔽之，就是：人當毀壞被造性，合乎基督性，變成上帝性。Deformed from the Creature, Conforms to Christ, transformed into Deity 他根本是替成宗教改革的。他終身的眼淚是滴

在當代罪惡上，教會決不能逃其咎。他以爲教皇，教主，教士，教師，教僧，都是病入膏肓難以救藥，不稱其職。他以爲倘教會革命成功，就是上帝慈悲的奇蹟，只怕這奇蹟永不會出現。我們可以說蘇叟是第十四世紀之耶利米。

這些日耳曼派神秘者所共同關心的，是聖靈幷聖靈的工作。他們以爲「凡受光照」之人，所得的感動，是現在的眞實的。在他們的文學從歐勃蘭來的上帝之友，夫子知行錄九石錄中，都說『聖靈今日有能力和昔日一樣』。『上帝今日仍能寫書』，聖經不是最後的。甘皮之多馬（見後）有話說：

『有人將宗教放在書裏，有人放在神像裏，有人放在炫燿崇拜的儀式裏。但那理性受了光照的人，在心裏聽見聖靈說話』。

陶勒亦有話說：

『一人能紡織，又一人能制履，這都是聖靈的恩賜。我告訴你，假若我不是祭司而是一位製履的。我必要做得如此之美，可以作一切人的榜樣』。

陶勒John Tauler, of Strassburg (1300—1361) 亦係德籍，是「上帝之友」中之錚錚者。是這運動之「宣傳者」。他講道的目標，是喚醒信徒的迷夢，以接受上帝在人心裏之光照和臨格。陶氏善於辭令，娓娓動人，且具熱血，獲人同情。他說有三條路可以達到人心，一是自然，二是恩惠，三是神靈直接之光照。等到最後一期，靈魂就忘却自己，完全爲上帝所有了。人的靈，好像溶化了的蠟，讓聖靈來造他自己的像，陶氏大聲疾呼，攻擊祭司之作威作福，而擁護個人之自決，每人當自思自覺。

『每人是他自己的真祭司，基督當住在他們裏面』。

因他的言行動人，教會就以「出教」相警告。陶氏毫不介意，繼續宣傳如故。以致羅馬，亦無法制止，以爲拘禁他，較放任他，危險尤多，由此可見陶勒勢力之雄厚，未可輕加干涉。雖在歐洲黑疫流行，教皇禁令之際，聽道之人，只能從陶勒之訓誨中得着安慰。他說瘟疫是上帝因人民罪惡而施之刑罰，只有悔改與清潔可以挽回。他的名著是效法基督之貧苦生活。陶氏之遺範不僅限於司超司堡且影響了路德之宗教革命。據說路德

刊行了那部日耳曼神學在序中曾認陶勒為此書之著者。路得如此醉心於陶勒，曾致函其友說：『固守陶勒之言』又一次告友說：

『倘若你喜歡認識真正德文的神學，可讀陶勒的講章。因為據我所見。不論是拉丁文或國文的神學，沒有比他的再純正，再與福音相合的』。

陶氏之人生觀是「無我」，克去自己的意志。他說：

『除去你自己的意志，就沒有地獄了。那在地獄的人，倘若他能除去自己完全無我，他就能從地獄升入天堂』。

『我情願完全歸化於那永久的善者，像他包容了我一樣。』

對於基督之拯救，他大改安色木之觀念，他說上帝為人的罪，發生了無盡的傷悲，這種看法，就將信倫由法律的而轉移到倫理的立場。罪在神的目中，如此可恨，甚至神情願受苦受死要除去之，凡在為罪傷悲之處，上帝就在那裏。雖然，陶氏否認他有汎神論的色彩，以為這是人對於他思想的誤解。

神祕主義之傾向，有三種轉移：（一）經院之遺傳，神在人上人由異象，魂遊與神合一，如初期的葉利吉那所主張的。（二）追到葉咯德派說神來到人心，神在人裏，潛移默化，人只要消除一己之意志而歸化於神之意志。（三）再轉就離開了那被動，默想的態度而入於動的實踐的態度。誰是那由神祕之路而達到神境的呢？就是那效法基督的人，成了一種「效法基督」的運動，而其全副精神就披露於名著效法基督裏面。The Imitation of Christ，此書是出於甘本多馬之手。

甘本之多馬（三期）

甘本之多馬是「效法基督」運動之代表人物 Thomas a Kempis or Thomas Haemerlein of Kempen (1380—1471)是溶文德「共生弟兄會」之一位。他終身居於阿革內道院中，這道院是他兄約翰所創立的。院的環境爲一種清靜幽雅之處所，「萬籟俱寂」一語，足以當之。多馬在此就聚精會神於耶穌基督一位之身，而產生了那偉大不朽的文學，就是效法基督。這本書不是一般投機之作品，亦不是獨唱高調，紙上談兵的空論，乃是他經驗之

結晶，心血之印記。其價值只次於聖經。有人評論說：

『寫這書的手是等着心的衝激而動的。這本書孤獨，隱祕中的痛苦，奮鬭，信托，勝利，之素描。決不是寫在象牙床上而教訓那披肝瀝膽，足踏實地做事的人。這書是萬代人心的饑渴，安慰之記錄，是一位弟兄的聲音。是他在許多年代以前，所實在感覺到的，所親自受過的，所棄絕而克服的』。

此書之特點，一是擁護道院之理想，一是打破沉悶消極的態度。他以爲修養不盡是消極的。消極的結果是空。他却主張積極的精進的現實的生活。我們由書之名可以了然。人求道不再自苦，不再自釘，不再自棄，當有愛的白熱的欲望，將我們帶到目的之地。他說：

『沒有奮鬭，就沒有勝利』。

『永不要懶惰或安閒。總要習讀，祈禱，默想，或操勞於公益的有用的事工』。

多馬的勢力，影響了他的弟子甘福德 John Wessel Gansfoort (1419–1481)叫他終身

勞苦，要改革教會，而這種改革，就是「宗教革命」之先聲。路德有句話說：

「倘若我早一點讀韋崇（甘爾德）的著作，我的敵人恐怕要說我全部的信條是從他借來的，我們的心思是如此的契合」。

第十三章　經院後期

經院文化及神秘主義發生之因子，前數段略已提及，但在經院後期，那開啓思想幷改革教風之動力更爲顯明。在後期中，許多寬大的新興的勢力更爲具體化，對於宗教傾向之轉移，尤爲有力。概括言之，約有三端，（1）一般大學校之林立，作學術思想之中心，就代替了道院教堂之地位。（2）另有一般教僧興起，他們的精神和教會的制度權威，禮儀不同。（3）教會正式接受阿力司多德爲學術之師表，採用他的哲學爲尋求眞理之不二途徑。這三樣當中，那發生長久效力而貢獻最大的就是大學。但在經院時代中，却以亞氏之新邏輯，最引人興趣而佔優勢。

乞丐宗

至於新興之教僧派，以傅蘭西司和竇米尼二位爲領袖，成立了兩大宗派，即「乞丐宗」或「托鉢宗」從中產生了多位教會的棟樑和宗教哲士。他們最大的貢獻，在教會史

上是不可抹煞的，就是那虔誠的精神，正與虛禮空文相反。傳蘭西司 Francis of Assisi（1182—1223）義大利人，以熱誠善辯著名。他是「貧窮之模範」，沒有錢，沒有鞋，沒有杖，他竟走遍了全國，向民衆宣傳貧窮的福音。他向教皇英挪森第三請求權柄另立一宗，蒙了許可。起初不甚發達，從者不多，在一二一九年勢力陡漲，有五千人屬之，到了一二六四年，全歐洲竟有八千多傳蘭西司寺院，教僧增至二十萬人。

傳氏之理想，不是「書本」却是「生活」。他不願人讀一本書，却願人有一個理想生活。他曾告誡同人說：

『倘若你有了「詩本」你就想得「公禱書」，等你有了「公禱書」，你就要坐在講臺上像一位大主教了。』

傳氏接收生徒的時候，他必抓一把香灰，扔在生徒頭上，對他說：『這是你的公禱書，這是你的公禱書』，傳氏固然以邏輯爲可畏，以教規爲可恨，但他不知不覺的作了新的貢獻，就是改革了那呆板的桎梏的章句經學，及臆想的玄渺的空洞教義，而使人趨向自

然，注重生活。本宗的僧侶，嘗因研究保羅保重身體而促進了物理學之進步，本宗遂以此著名。不料由自然動因而發生之自然研究，又自然的返到希拉文化而作後代文藝復興之導線。

除了傳宗又有竇宗。竇米尼Dominic (1170—1221) 西班牙人生於喀拉羅嘎，自幼富於宗教精神。一次同友狄哥在南法作政治之旅行，目睹羅馬傳教士受一般社會輕視之情形，就和他的朋友們會議，以「克己」「貧窮」「完全」相忠告。後在一二〇六年，他們創立了某女僧道院，狄哥爲院長，狄死後，竇氏繼任，以保羅之生活，作自己之模範，專以傳福音爲事。一二一六年蒙教皇何挪利烏第三之許可，另立一宗，收徒多人，遣之四出佈道，又遣送生徒往巴黎羅馬波龍那求學，培植德智兼優的人材，作教會之柱石。雖然，竇宗亦採傳宗之宗旨，以乞丐爲生活之法則，本宗在英之牛津區設立了第一個經院，而傳宗亦不落後，亦在牛津立學，請願斐色司提Grosseteste 負教育同宗弟兄之責。有六位大經院教父，都是由這兩個乞丐宗裏陶鑄出來的。屬竇宗者有哈雷之亞力山

大，大阿耳勃持，阿快那。屬傳宗的。有波那文徒拉，司寇徒，歐堪之威廉，後來的培根羅治亦在其列。

總起來說，這兩大宗的運動，對於宗教，教會，政治，異端，各方面都有影響。這運動之興起，正與阿力司多德之發現相應合，那賓宗從起初就「五體投地」的拜服了阿力司多德，將他的學術，用在純正的教義上。就是賓宗神祕主義者葉喀德和陶勒亦利用了希聖的哲理，來建樹神祕主義之基礎。歐堪的威廉，和希西那的米加耳，亦用這哲學來作政治革命之利器

倘若在第四，五世紀，東教區所苦辯的問題是「基督的性格」則在第十三，十四世紀，西教區所熱烈討論的焦點就是「貧窮」。他們要規定耶穌和使徒們的貧窮是怎樣絕對的程度。關於「貧窮生活」之重視，雖由傳宗之提倡，然在先已有醞釀，例如法國來昂之沃耳豆，成立了一派，外號叫「來昂的窮人」Waldo (1176) Waldenses，以外又有「一般「杜爾的羅馬教窮人」Pauperes Catholici，這都是因反抗教會之奢侈而起的。又有一般

人叫作「屬靈的傳蘭西司徒」，滿了先知的熱血，預言天地之末日。曾刊行一種文字，據說是出於費歐利岳阿金之手筆Joachim, de Fiori(1145—1202)其內容大意，以羅馬比作妓女和枯乾的無花菓樹，而國家是上帝的工具，用以毀壞那腐化的教會的。岳阿金曾說預言，在一二六〇年聖靈必來，主理一切，這是教會之第三期，聖靈來了，以繼父和子之地位而完成救恩。屆時必有大逼迫，將麥子和糠粃分開，惟獨那被選的人，要進入平安恩愛的樂境，就是「百合花的時代」或說「全盛時代」。教會逼迫岳阿金異端，有六十年之久，但毫無效力。在一二五四年，又有葛拉豆Gherardo本岳氏之精神，發表一書，名叫永久福音的導論，充滿了革命的性質，要打倒教會全部之組織，全部典制之統系，用愛心來代替一切禮節，用默想來代替動作的生活。同時在魏克立夫和胡司派的文學中（見後）亦貫注了革命精神，勢力浩大。

反教皇者，米加耳，馬西利歐。

前段所舉之「乞丐宗」由生活來講，固然是注重「基督之貧窮」的，但有心之人倘

以哲理的眼光來分析，這種大運動所反對之目標不外二事，一是所謂代表使徒的一般教皇的世俗化，一是在教皇治下所養成的捐款之資本化。而對於這種罪惡淵藪，彰明較著的來高舉革命旗幟之健將，就是歐堪的威廉和希西那之米加耳氏 William of Occam（見後）Michael of Cesena 米加耳曾著一書名教皇之錯失或質教皇 Contra Errores Popae 大攻教皇約翰第二十二之教義和權威。他說：

『普世的教會和總議會，在信仰和道德的教訓上，而高過教皇的。一位教皇能在信仰和訓誡上有錯失，像許多屬人的教皇們已經墮落錯誤了一樣。但是普世教會是不能錯的，那代表普世教會的總議會亦是不能錯的。』

威廉之態度較為穩重，他認教皇能有錯，但總議會亦能有錯，教會的博士亦能有錯，只有聖經和教會的信條是有普遍肯定性的，他要用這個來作他，「可憐的窮人」，求知之引導。這種運動的結果，不待細說，無非表明在歐洲發生了一種覺悟。一種批評。那歷代所奉為神聖的機關是要動搖的。

以後又有馬西利歐Marsiglio (—1342) 和他的朋友約翰John of Jandum (—1328) 亦爲反教皇之二鉅子，教皇稱他們是『撒但深坑裏的二個野獸』馬氏曾寫書名和平之衞護者爲含政治性特具見地的創作。本書之第二部論及祭司聖職與政府之關係。他先作「教會」之定義，說教會是信基督的人之全體。祭司之唯一任務是宣講眞道和執行聖禮。其權利只能以此爲限。至於「革除教會」的權柄，是屬於會衆的。祭司或教僧除了他們的靈性職務以外，其餘就和一般公民一樣，受同等待遇。倘祭司犯法，不但不能自居法外，更當受較重的法律裁制，因爲他們不是不知法的，他又說祭司和教主原來是不能分的。他說「異端」亦不當受罰，不當受任何苦待，除非某「異端」危害了社會的安全。縱或異端當受刑罰，亦當歸政府法庭來辦理，教會不當干涉。教皇一職，只爲教會行政之便利，主理開會。因此馬氏就掃除了一切教皇之權威。他甚至懷疑彼得是否曾任羅馬教會之主教，以爲彼得不當比別位使徒有何優越之地位，彼得亦無權將他所得的應許，傳給他的繼承者。教會之法令與拯救無關。倘若罪人沒有悔改，祭司赦罪無效，只有上帝能

改人內心，叫人清潔。他以教主之言爲本：『我的國不是屬世界的』連教皇自己亦當絕對服從政府的統制，可以說這是極端的，明晰的「政教分離」之主張。教產亦屬政府，隨時可以歸公使用。馬氏主張最力的，是教會的「總議會」，當由教士和平信徒所共和組成的。這是教會之最高權威。要裁判聖俗一切問題。信條更當由此議會決定，但當以聖經爲本，因爲聖經是信仰之本。教皇亦當受制於此議會之下。由以上所述，馬西利歐之思想，無疑的是遠在當代的思想之上。他重看聖經，就是路德之先鋒。他重看平信徒，就是魏司理之先鋒；他重看議會，就是「獨立宗」之先導。蒲路評論說：

『對於教權之清晰界說，對於信者個人的尊嚴之主張，馬西利歐的理想，還沒有十分實現。』

以後又有貝肯羅志Roger Bacon (1214—1294) 英國人他的最大貢獻有兩方面，一是科學的探討，在自然科學上存莫大的建樹，他是反對臆度的思潮的，他爲科學殉難，是別人所難及的。他對於科學及哲學只抱一個宗旨，就是實驗，吳克曼引申其意說：

『他的宗旨只是一個：我們不能用在「自因推果」的前提上所建設的三段法，來尋見眞理，而忽略了試驗和觀察。』

再者，他固然不輕視權威，他曾考究阿力司多德和經院教父諸文學之本意，但不能獨澁傳說，不但研究文學當然如此，就是研究神學，人以爲是科學之后者，亦當力求認識聖經之原文以作基礎。

兩位亞拉伯學者

阿力司多德的哲學，當時人稱爲「新邏輯」。在一二五五年三月，爲巴黎大學所正式接收，作大學之功課。在一二六七年，牛津大學步其後塵。其餘較晚之大學亦相繼仿行。從此阿力司多德，雖身居九泉，然其勢力之勝利，却遠在君王和教皇之上。不但基督教學者重看，雖回教的學士亦推崇之。自從教會接收阿氏之後，許多亞拉伯和猶太的學子們，亦從事於註釋而研究他的學術。不再視爲異端或無神黨了。有兩位亞拉伯思想家當爲提及，一是阿韋仙那，一是阿佛婁。

阿韋仙那Avicenna(980—1036)原是一位醫生，他是亞拉伯「哲士學校」的領袖。自從敍利亞的「性一派」和聶司多利烏介紹了希拉哲學給亞拉伯以後，他就徹底的來研究，幾爲亞拉伯的經院文化之鼻祖。對於「新邏輯」極有心得。

阿佛婁Averroes(1126—1198)亦致力於「新邏輯」，著有註釋多種，頗受當代學者之嘉許。他的著作亦繙成了拉丁和希伯來文。這些拉丁文的譯本，就在基督教思想上，放了光彩。阿氏思想之要點，深含「進化」的意義，他以爲萬物之原質是永在的，物種自身含着隱在的能力是向前進化的。理智是非人格的。以及絕對的預定論，天人同化，或個人之歸化等等。不過他主張宇宙有兩種永在的事體：一是永遠自在而無因者，即上帝，一是永遠進步而被造者。他的思想無疑的是獨神主義，上帝是唯一的。但同時他對於人之個性之觀念，似乎人之個性沒有地位。倘神是唯一的，則宇宙間只能有一個魂，一個理，一個光，則人在死後，似乎就失去了個性的存在。這就不能不墜入「汎神論」的危險了。這種錯失，恐怕是由於阿力司多德之「潛在的創造的理性」而來，這種誤

解，仍待經院的教父出來清理。

阿快那

多馬阿快那Thomas Aquinas(1225 or 1227—1274)是義大利的聖者，是經院後期之泰斗。生於阿快諾之拉喀色喀堡Castle of Rocca Secca of Afuino，他父是阿快諾之伯爵，他母亦出於貴族之家。因此，他們全家與皇室有相當之關係。多馬五歲的時候，受他叔父之教育，後到內波大學University of Naples深造，這個大學，因傅勒得力第二之力，與伯龍那大學互相爭雄，勢力偉大。在這個時候「乞丐宗」十分興旺。多馬就在一二四三年，背其家屬而加入竇米尼宗為徒。他母起初并不以此灰心，只願常見兒子之面，但竇米道院不許，恐因家庭骨肉之牽連，而破壞從者之誓願。於是他母遂將愛痛訴諸其他兒輩，這時他們正在皇室軍隊中服務，想藉他們的勢力將幼弟索回以償夙願。果成了功。多馬就由院返家，但他仍不能盡除道院之習，雖被囚於拉喀色喀監內二年之久，仍不改初志。在監中他的惟一旨趣是習讀聖經和教父遺訓，後來他母又嘉許此子志願之堅決，

友助他由監獄逃脫，由窗下墜而出，又入了竇宗道院。他就同先生士湯尼古步行三月之久，而達叩龍，就學於大阿耳勃特。多馬之天才，發育甚晚，追年將三十，阿耳勃特才發現了多馬之聰穎過人，深堪造就，竟認多馬爲至愛心腹之人。一二四五年遣往巴黎讀書，一二四八年返回叩龍，一二五二年又往巴黎受學位，且試辦學校。後因宗派之爭辯，多馬被遣至羅馬爲竇米尼宗辯護，大奏厥功。巴黎大學重視之，後來請他解決聖餐的問題。一二六一年教皇烏本第四聘他到羅馬，授以高位，他堅辭不受。就努力從事於教授，執鞭於歐司提亞，外特伯，阿那尼，皮路吉亞，伯龍那羅馬等處。又於一二六九年來巴黎教授三年。一二七三年承教皇桂格利第十之聘，赴來昂議會，商議十字軍之徵募及東西教會聯合，諸重大事件。後在馬甘薩堡，得着了長期魂遊的經驗，體力漸弱。終於一二七四年三月七日病故於特雷西那境，佛薩諾瓦之西司特森院中Cistercian Abbey教皇白烏第五給他謚號爲第五位「教會的博士」，和遮羅馬，安波羅斯，奧古司丁，大桂格利同等。

阿快那生平著作甚富，至少有十七大部之多。著名作品是：本體與目的，責外邦人總論，神學總論，哲學總論，討論問題，阿力司多德註解，聖經註解等de Ens o et Essentia, Summa Contra Gentiles, Summa Theologica, Summa Philosophica, Questiones Disputatae, Expositis Continua。

阿氏之思想撮要

阿快那時代，是在新舊文化過度的程序之中，教會之主要事功，一是對於異端之抵抗，一是將教義與新科學哲學相適應。這種重要工作，由大阿勃特起首，由阿快那完成。據與夫之意見，多馬以前的思想之統系，可用以下數語以包括之：

「哲學與神學的境界，沒有正式的區別，意謂理智的原則與啟示的眞理沒有分別。（其次）善的概念，高過眞的概念，所以在神和人裏面，意志高過理智。（其次）既然如此，人必需神之直接光照（啟導的動作）而後人才能成功理智之探討。（其次）最低限度有一種太素或原始物質之實在，是在形體以外的。（其次）在這太素

中有「理因」「理性的因子」（其次）靈性之本體，或實質，亦具「質」與「形」（體與相）二樣。（復次）自然界的事物之形體是多元的。（復次）在人中（及他動物中）靈魂雖與身體聯和，却有其獨立之個性。（最後）靈魂與其材幹是同一的。』這顯然是屬柏拉圖的思想。

但多馬主義并非完全採古，果然，那就沒有價值了。多馬有他特殊新異之點，是值得注意的：

『自然神學與啓示神學有區別。（其次）本體或實質的原理之純一性與形式之多元性相反。（其次）物質之被動的進化，與「理性因子」之說相反。（其次）本有的或內在的形式 Subsistent forms 與靈體含有「質形」二元之說相反。（復次）靈魂之本體和才幹有實在的分別。（最後）理智高過意志。』

多馬之主張，可由二部總論裏窺其綱要，一是屬哲學的，卽哲學總論，一是屬神學的，卽神學總論，前一部雖然說是「質外邦人」而其對象多指回教人，猶太人及異派者，

是指一切教會以外的人而言。這些人既不承認聖經和教會的權威，就『不得不訴之於自然理性』，惟關於神事，是決不敷用的。這部哲學總論，共分四大部：(一)論上帝之存在和屬性。(二)論萬物之本體及特性，如何出於上帝。他論到各樣的實質（本體），特別注重「屬理智的本體」Substantiae intellectuales，與身體之關係和功用。又詳論人的靈魂，靈性人格知識。(三)萬物被造，是趨向一個目的，這公共目的就是上帝，因此人能默想上帝是無上之福。神之保護包括一切，神雖保護人，却不毀壞他的自由，神爲人立法作人本之標準。(四)第四部論啓示的眞理（多屬聖經的），雖超過人之智力但決不與理性相反。

他的神學總論，共分三大部：(一)第一部有一百十九問，論上帝，并論萬物如何出於上帝。(二)第二大部論倫理，又分兩段。(甲)關於普通倫理者，有一百十四問。(乙)關於特殊倫理者，有一百八十九問。(三)第三部論基督聖禮。先論教主自身，次論我們賴以得救之聖禮，再論我們如何因基督之復活而得永生。

阿氏的論法，好用「問答」的體裁。每問分三段：（一）陳說本問之難點，以質答者。（二）引用教內教外之權威以回答之。（三）本於基本原理進行哲理的討論，而解決難點。阿氏藉着這種論法，顯出淵博精審的材智，以致別的神學作品，與之相形之下，大為減色，因此，他的作品成了拉丁教會的典型，在後來特仁特議會當中，將他和聖經幷列，作為討論之根據。

多馬分自然神學與啓示神學，前已提及。此係空前之學說，獨阿氏創之，大旨如下：智慧的本務是發現眞理，當然是揭破虛僞的。然所謂之眞理，幷非特殊的眞理，如某某科學之眞理，乃是最後絕對的眞理，是一切特殊眞理之基礎。但從人方面說，眞理有兩類：（一）有的事情在上帝方面是眞的，但完全超出人之理智能力，例如三位一體之合一，幷別的基督教義，（二）有的事情是自然理性可以得着的，例如上帝之存在及其獨一性，這類的知識，已由哲學家用人智之引導而確實證明了。但我們所說的眞理之兩面性，是相對的。是指着眞理和我們人的關係而言，却非指那絕對的眞理而言。倘若我們

說神的事情是相對的這幷非指上帝自身而言，因爲上帝是獨一單純的眞理。不過人類由不同的道路來達到神的眞理就是了。在這不同的道路中，（一）第一條道路是「自然理智」Ratio Naturalis 給人實在的知識，但是不完全的知識，人智不足以洞悉全眞。這是「人內所有神光的印象」。人有自然理智之光，來識別凡屬自然律法之善惡，這不是別的，就是神光在我們裏面的印象。原來上帝用兩個法子叫人之理智完全，一是照着理性之光之「自然完全法」，即自然理智。一是藉着神學的能力而有「超自然完全法」。雖然這第二法即第二條路，大於第一法，即第一條路，但人能充分有第一法，而只能部分底得第二法，因爲我們對於上帝之知識和愛心，本來是不完全的。（二）人走入這第二條路的，是「信心」。人因着信心而認識上帝，這是由啓示來的。人智既不足，上帝就憐憫人，用啓示來叫人知道那超人理智的神的事情。這啓示是有程度的，按人之可能性，由不完全而漸達完全。這啓示在起初人不能明白，因爲人智限於外物不能越過感覺的類推。但人在脫離外物羈絆之時，就能默想那屬啓示的事。

但第二條路卽啓示之路，是必需的，(一)因爲人智有限。人之知識旣以人的世界外物爲起點，就不能捉住神之本體。知識原有等級，鄉人不知哲士之事，哲士不知天使之事。(二)又一原因，縱或有人智所及之事，但有人能以發現，於是上帝憐愛之，助其知曉。所以信心代替理性，雖然代替理性却不毀壞理性，小光不因大光而滅反增其光。照樣，科學知識不因信仰而滅，反因神智之光而更明。信智二者更不相反。以超智而反智是不可能的。信智各有範圍，哲學理智以人物爲始而終達於神。信以神爲始爲本而論及人物，人智所知者，是神之合一性而不知神之如何分位。倘要強知，卽失信之尊嚴，又失人之敬重。

論到倫理，多馬分「原則倫理」和「實踐倫理」。原則倫理居先，因是由默想而來的。原則倫理，內含三樣：(一)知曉，(二)認識，(三)理解。至於實踐倫理可由三方面來決定：(一)目的，(二)環境，(三)結果。至於實踐倫理之內容，可分兩樣：一治行爲；一治情欲。治行的只有一個是「公平」，治欲的則有謹慎，節制，勇敢（這是次要的），信

仰，盼望，仁愛（這是主要的），這個說法是兼希拉和基督教二者之長而融滙之。

關於意志和自由，亦有長的討論。意志和理智之關係，就如欲望和感覺之關係一樣，所以意志是受支配的。是屬於「決定論」的，上帝爲主因，是主動者，其餘爲次因，人之意志亦是次因，人雖有個人之自由，但不出神之發動，不過神雖發動，然仍須人在被動後之主動。

『上帝感動意志，但不強勉，因爲他給了意志一種自取的傾向，可以說人被意志而動，就是被他自身而動，就是被內在的原理而動。因此，人之自動，與人之被動，並不相背。照這樣說，『上帝是行事者一切行動之原因。』

但阿氏決不承認上帝是惡的來源。他和教古司丁一樣，說道德之惡是純然消極的，是反面的。是人內對於所「當是」者之缺欠，是一種「欠善」或「反善」，旣是消極反面的，那就不是上帝之造化物。惡或者要成全善，此之所失，正是彼之所得。

『倘無野獸被害，獅子不能有生命。倘無暴君之虐待，就不能有殉道士的忍耐。』

因此罪惡反爲善德之需用品，但善德自身是好的。

總而言之，多馬主義將阿力司多德，敖古司丁僞戴歐尼西烏並教皇權勢，歸於一爐而鎔化之，使當代神學得了圓滿的組織。

反多馬主義者，司寇徒，威廉

多馬爲賓宗之健將，前已言及，但在傳宗亦有鉅子，爲其對手。就是司寇徒和歐堪的威廉二位，關於司，歐二位之思想前已涉及，茲再略舉其事，表明他們和多馬之關係，藉此亦可知賓傳二宗彼此之關係。

司寇徒John Duns Scotus (1265—1308)是英國人，肄業於牛津大學，後爲本校之著名教授。一三〇四年往巴黎。四年以後又受本宗差遣而往叩龍。他的思想頗隨蹤於皮雷吉烏。他是位敏銳的批評家，同時又是善辯者。他攻擊多馬之學，不遺餘力。他是「思想自由」之右翼。他與多馬思想不同之點如下：(一)多馬以爲人必需啓示，但他說人用自然智力亦能知三位一體之妙。(二)多馬以爲上帝是純然的真體；但他說上帝是絕對的

意志，神和人的意志都是自由的。(三)多馬以爲上帝之所以命善，乃因善原來是善的；但他說，善之所以爲善，乃因上帝之命。前者以爲上帝因善而命善，後者却以善因上帝之命而爲善。(四)多馬說，基督之拯救，在乎基督捨命之功勞；但他說，上帝旣爲絕對的意志，則基督犧牲之價値，全在乎上帝之喜悅，在乎上帝重看他。(五)多馬重「全稱」大同，而他偏重「特稱」個體。(六)多馬重「悔」中之「懼」，惟恩惠將懼改成悔，但他說懊悔自身卽足以蒙赦。(七)多馬說聖禮自身有拯救之能力，能給人恩惠，但他說，聖禮自身沒有給人恩惠之能力，聖禮只是媒介條件，惟獨上帝是恩惠之主。(八)多馬固會主張自然的和啓示的神學，但根本態度以知信是合一的，二者是可以調和的。但他說哲學有時不足，不能不領受教會之權威。(九)這二位思想衝突中之最重要者是關於馬利亞童生一事。多馬說，馬利亞亦分受了始祖所遺傳之原罪。他說，聖母是淸潔無罪的，不受原罪之沾染。(關於聖母之無罪，在一八五四年，教皇白烏司第九，曾以敎令定爲信條。)

至於威廉對於多馬更有進一步的反抗。威廉William of Occam (—1349)亦係英人，爲牛津學生，曾在巴黎大學教授。他擁護基督及使徒之徹底的貧窮，與教皇約翰第二十二相反，因而下獄，一三二八年逃出，仍與教皇相爭不已。他主張國家獨立，脫離教權之任何干涉。對於「名」「實」二派，他是攻擊「實」派的。只認個體事物是存在的。一切，類，種，之區別仍是思想之自造，却無客體之眞實性。凡這些主觀臆度之名辭，只是名辭，只是象徵，因此，他被稱爲「名家」Terminist。他既以名爲虛空，旣說人不能知名所象徵之眞體，因此，就認一切用哲學辯論所建設之神學是爲不能稽實的。人只可接受教會之權威。但有一樣，教會權威自身，仍不可靠，則須以聖經爲基礎。難怪後來路德十分愛護他，稱他爲「親愛的夫子」。此派勢力，直至改教時代，大爲風行，以致經院文化，日見衰落，令人忘却經院之貢獻，而偏重神祕主義及教會早已規定現成之信條。

第十四章　教會改革時期(近代)

路德之思想

前數章所舉之教父思想及運動，對於教權，教規，及教士之生活均有不滿之態度，教會革命早已醞釀，惟到路德時代尤爲具體化及尖銳化。我們可以說，路德及其他新教領袖之貢獻，不在乎革命之創始，乃在乎革命之大成，爲教會另開了新的局面，樹立了新的標幟，因此「教會革命」在歷史上佔了重要地位，單另成一階段，爲近代神學之始。

論到路德之生平，讀者早已稔知，本書勿庸詳述，茲僅舉其犖犖大者，以作其思想之導論。馬丁路德Martin Luther(1483—1546)生於撒克遜之愛司雷本城Eisleben Saxony。他父是位礦工，家境寒苦，可謂屬於農工階級者，路德生來性情剛果，英勇有爲，且又富於社會同情，意氣和悅。他自幼受嚴格的教育，常受體罰。他父母預備他學律法，在

愛森那西讀書，因經濟不足，常在街市歌唱，藉以自養。幸遇富婦寇塔Ursula Cotta深愛其才。收養在家，延師教育之，此後賴以上進，一五〇一年入耳福大學，習讀諸科學，而獲碩士學位。畢業後於一五〇五年矢志入敖古司丁道院爲僧。在此苦行修練，禁食祈禱，埋頭讀書。一五〇八年被聘到魏滕勃大學爲教授，卽已窺破教會現狀與福音不合之處。二年後赴羅馬朝拜教皇行懺悔禮，但目覩一切奢侈腐敗之現象，在他正由彼拉多臺階踏步上進之時，忽然心中有聲音說：「義者因信得生」。隨卽半途下階而返德國此時他仍未想到和羅馬教脫離關係，每日仍講經教學。大得人心。一五〇〇年至一五一七年間，羅馬教在德境廣售贖罪券。所入之款雖名爲用以抵擋土耳其，實際則歸教皇之財庫，甚至有的主教大喊說：

「萬萬的德國錢幣，好像鵝毛一般的飛過阿勒伯山，就是最大的力士，甚至於地神自己，亦扛不動這金山銀嶺了。」

路德見此大憤，遂張貼教皇「九十五條罪狀」於魏滕勃教會門首，高舉革命旗幟，由一

五一七年十月卅一日直至死時爲止。羅馬叫他反悔，不聽，又叫他去羅馬，不聽。後叫他到來伯齊辯訴，他就發表論文告日耳曼父老書。結果是被革出教會。但他不服，反將教皇之出教執照當衆焚燒。一五一九年查理第五被選爲德皇，一五二一年招集吳耳慕會議Diet at Worms路德又盡其三寸不爛之舌，萬夫不當之勇，爲真道雄辯一番，最後說：

『我站在這裏，不能改志，願上帝助我，阿們。』

可設想的，在此議會他又被定罪了。在罪案發表之先，智慧者傅勒得力將他隱到瓦特布堡 Wartburg Castle 約八月之久，以避敵人之危害，在此人稱他爲「卓志，先生」。他自稱是「在巴摩島上的人」。在這八個月的工夫，他將新約和舊約之一部，由原文繙成德文，一五二二年出世，風行全德。一五二五年，一般農民，因爲受貴族之壓迫，起了「農民革命」，拿新譯的聖經作自由，良心之護符。但路德仍以守法爲是，不幸農民失敗，領袖門次耳被斬，一五二七年路德和莫逆友米蘭吞開始組織「更正教會」，一

五三〇年在敖司堡議會Di t of Augsburg 宣佈信條。數年後，他就平安歸主了。

路德之著作，雖卷數不多，却都是最重要的，在教會文字上開了新紀元。(一)九十五條宣言(二)告日耳曼父老書(三)基督徒之自由(四)被擄到巴比倫(五)新約舊約(一部)之德文譯本(六)眞道問答(七)路德論語Ninety-Five Thesis, Address to the German Nobility, Christian Liberty, Babylonian Captivity of the Church, Luther's Catechism, Luther's Table Talk。

甚麼是路德的中心思想呢？他不是第一位改革家，原來他不願脫離羅馬教前已言及，他的惟一動因，是要制止羅馬教會之「惡行」，據他看來，這惡行是傷害宗教道德的。同時他覺得福音和律法是兩件事，他說信仰是人內心的義 justitia int rior，是上帝的恩賜，是善行之本，而非善行之果。在宣言中(見後宣言原文)，他說教皇不能赦免人的刑罰，因為刑罰不是教皇有權可以加給罪人的。說教皇對於煉獄亦無權干涉，像別的主教無權一樣。說眞懊悔是要尋求刑罰，樂受刑罰的。說教會之眞實物是福音，即上帝

之恩惠和榮耀。在來伯齊辯論中，他說教會沒有教皇亦能存在。可以希拉教會爲證。不但教皇靠不住，就是總議會亦是靠不住的。

在告父老書中，他根本推翻了教閥之階級制度，說祭司，神父，和平信徒沒有分別，祭司不過照着他所代表的教會之吩咐，執行聖禮就是了。一切信徒都是祭司。假若因故不能得到教主行按手禮以致沒有祭司，亦不要緊，教會平信徒之弟兄團體，足以選舉一位祭司。

在被擄到巴比倫一文中，路德論到聖禮的問題。他說平信徒受了教會之三層桎梏。第一，平信徒在聖禮中沒有舉杯之權。第二，聖餐變質說，但那信的人可以自由接受。路德主張，在聖餐中不是餅酒眞變成了主之身體，但主之肉和血是與聖餐同在，在聖餐之中，同時被信者受用了。第三，是那假信條，以爲聖禮本身就有效力。opus operatum 離開信者之信仰而獨自有效的，以聖餐爲祭祀。但路德說，信徒果無信仰，聖禮就沒有用處。因此，嬰兒受洗，原無信心，不過孩童可以得着「信機」或「信的萌念」，後來

可以發展成熟Nascent faith，他說個人認罪，原是有益的，但不必向祭司告訴，就是在同道的面前亦能認罪。實在說來，一切受洗之人都是祭司。那曾受按手禮之祭司，亦可卸職而成爲平信徒。

『祭司的職務。不論如何神聖尊貴，但在上帝眼中，就和田野的農人家庭的主婦之工作，一點沒有分別。』

論到受職之典禮，基督的教會毫不理會，只有教皇的教會將牠重看了。

在基督徒之自由中，路德的思想又高了一層，更爲宏大嚴重。他說靈魂藉着活的信仰與上帝基督聯合而獲眞自由。

『教訓只指示我們應當做些甚麼，但不給我們能力去做。』

人自己既無能力，就決無法自救或自稱爲義，幸有上帝的應許，就是那聖潔，眞實，公義，平安的恩言。靈魂聽見了，就拳拳服膺，受其潤澤，受其包容。他從基督接受了一切那關於基督的——恩惠，生命拯救。這種人是不會大意的，亦不會有壞的生活，他覺

得用不着善功來作稱義之根據。

『我們因信基督，不是從善行裏得了自由，乃是脫離了那對於善行的迷醉，很愚妄的求着在善行裏得稱爲義。』

『悔改是從上帝的律法來的，但信心和恩惠是從上帝的應許來的。』

總以上各書所含之精義，可得以下之概論：路德之「信」與「恩」的說法，都是由他的經驗而生的。(一)他的拯救論之「出發點」，是看上帝爲公義的審判者人之惟一該做的事件，是逃出他的聖怒。蒙他的聖恩。

『上帝之怒，較罪之腐化爲大。上帝之恩，較人之完善爲大。人情願捨去自己之完善，而得上帝之恩。』

人之所以能逃脫主怒，不靠自己，惟賴主恩而獲平安，那就是拯救。倘若拯救之意義，盡在乎脫離罪惡，那仍不是我們現在所能得到的拯救。倘若我們能由主之怒惱而被釋放，享受神的恩愛，那便是已經得着救恩了。並不是我們已經清潔完善，卻因我們仍不

清潔完善。在此點，路德與保羅不同，保羅之拯救觀念，因多重道德之變化，他以爲人得着聖靈之能力，就能新生，就算得了拯救。這仍是由罪而獲自由，是脫離罪，因此才有成聖的觀念。演成了人性漸漸變化，步步成聖而將「拯救」之事，置諸遙遠的將來。但路德根本推翻人性成聖之說，完全將拯救歸之於上帝之赦免。固然，任何拯救論，都含着赦罪之成分，但路德以赦免作拯救之全部精義。那因上帝赦免的恩愛而生的平安，是他所最珍貴的。上帝之怒和恩是整個的，亦是關係整個人生的，若上帝赦免，就全被赦免了。

(二)路德之恩惠觀念亦與前輩之看法不同，按羅馬教之教訓，恩惠是一種實質的東西，可以分賜給人，但路德不以爲然。他說恩惠就是上帝之喜愛，恩愛，favor 人得恩惠，不是接受甚麼實質，或上面的甚麼東西，或由神力之甚麼變化。恩惠簡直就是蒙赦。與主復和，蒙他喜悅。他說：

「按我這裏所明白的恩惠之眞義，就是上帝的喜悅……不是人靈魂的甚麼品質。」

(三)接受上帝的恩惠之條件是信，但這信不是人功，仍是上帝的行爲。爲甚麼呢？因爲上帝既然在耶穌基督裏顯出他慈愛寬恕的父性來，罪人既然感覺到他自己的罪惡和赦免的需要來，這種啓示，就在罪人心裏生出那本能的應合來。人因律法之勢力，深覺自己之罪惡，及至看見了基督裏面招乎罪人的上帝，他就不能不回心轉意而求赦免。因此，人之信心仍是由上帝而生的。這種啓示，不在聖經字面上，不在教會形式上，乃在乎上帝之恩愛，向他所揀選的人之內心所啓示的。聖經文字，人人能讀能聽，但內心的異象，不是人人所能得見的。

(四)這樣說來路德好像是位預定論者。但這又與一般預定論不同，他的預定觀念，仍是由經驗來的。他曾力求平息神怒，苦於失敗，但他發見了恩愛的上帝，然而不是他叫上帝成爲恩愛。他以爲他所得的都是上帝給他的。他不能將「神恩」和「人功」分作兩件事，神之恩赦只是一件事，這一件事就是拯救平安。

(五)這樣的拯救是現成的。是現在的事實信靠上帝的人，是已經得救了，對於生死

沒有懼怕。他的拯救不在乎他對於將要遇見的引誘之勝利，或對於律法之遵行。他的拯救已經是完成了的事實。因此他已經是自由了。基督徒是：

『萬人中最自由的主人翁，却非任何人的奴僕』『"The most free lord of all and subject to none"』

『對於一位基督徒，他的信心是足爲他一切用的。他不用爲稱義而工作。旣用不着工作，就用不着律法，旣用不着律法，他必然脫離律法而自由了。』

這種說法，就爲現代主義放了光明。從此教權崩潰，遺傳廢棄。個性，獨立，自由，得了解放，大義伸張，生命勃發了。

(十八)路德要打倒祭司制度或說「教閥」，前已提及。但他還「聖化」的精神，貫徹了人生各方面。不獨祭司爲聖，一切職務皆是聖的。就是最小最低的「俗事」亦是服務上帝。從前教會看「吃喝嫁娶」「士農工商」都是俗的，遠不如「獨身」「離世」祭祀懺悔之高尙，幾乎以祭司爲第一品的人物，以來生爲最美之企求。但路德大加反對，他十

分注重「今生」之神聖，認普通人的職務為清潔。基督徒是已經得救了。他「今生」的生活和「天堂」上的生活一樣神聖。人之所以為「上帝之子」，不在乎擺脫職業，家庭，朋友，而投身於禁欲自苦，却在乎忠誠的快樂的信托神力的遵行神旨的每日盡他當盡之本分。路德講道說：

『你在家裏所做的，和在天上所做的是同樣有價值，都是為主上帝而做的。』

『我們應當常想自己之地位和工作是神聖，為上帝所喜悅的。不是因為地位和工作之自身，乃是因為我們所遵行的道和信。倘若一位基督徒遵上帝之道生活，他就不當輕看他的地位和生活。他應當說：「我信耶穌基督，我願照着十誡行事，求我親愛的主上帝幫助我這樣行」。這就是正當的聖潔生活，就是一個人禁食至死，亦不能比這個再聖潔了。』

『一位僧人能棄絕一切，進入道院，度那禁欲生活，禁食，儆醒，祈禱等等。看看好像是件大事……一位少女在家烹飪灑掃，或操作別的家務。看着好像是件小事。

但是，倘若這裏有上帝的命令，雖是屑小操作，然亦當受讚美爲服事上帝，超過一切僧尼之禁欲和聖潔。」

（七）路德既完全以拯救爲上帝之事，人絕不用善行稱義，試問基督徒的實踐道德，有甚麼地位呢？他旣已然得救，他還要努力行善嗎？惟一的囘答就是路德對於德行的概念。他說眞的德行當是「超利害」的眞善不以利害爲取捨之動因：

『無論甚麼人。倘若爲自己的利益而行善，那就不算是善行，』

『倘若你問人，他爲甚麼要清潔，他應當說，不爲天堂，不爲地獄，不爲榮耀，不爲羞辱。純粹因爲我看這事，雖然不是命令，却是善的，是我所喜悅的。』

所以基督徒之最高生活，當時全然超利害的。是全然「忘己」「毋我」的服務。

『至高的藝術至尊的生活，至聖的行爲，是實行愛上帝和他的鄰舍。』

怎樣愛鄰舍呢？

『怎樣算是服事上帝，遵行神旨呢？不是別的，就是向我們的鄰舍表示仁愛。惟獨

鄰舍需要我們服務，上帝在天，用不着這個。」

路德常常講這個道理，要將這道，實用在一切人的關係裏：丈夫和妻子，父母和子女，商人和顧客，主人和僕人，君王和百姓。朋友，客旅，仇敵，貧富，智愚，貴賤，都是一樣的。路德對於社會服務的精神，他的「唯愛主義」，恐怕是空前的。基督徒不但是最自由的主人翁。他亦是

『萬人的最忠實的僕人，是順服每人的。』『The most du iful Servant of all and subject to every one』

自然，愛人必須愛己，基督徒自己當然要有清潔正義的生活。他自然要勝過罪惡，在節制，莊重，誠實，忍耐，溫柔各樣德行上，都有長進。不過這自修的一切，都是為服事人。人倘能充分愛人，就是：

『信心要在愛裏，實際工作。』

『這樣的信，不是幻想，不是空念，乃是有能力的，新的，活的意念。要結許多果

手。向上帝不住的讚美，感謝，祈禱，傳道，教訓。向鄰舍不住的憐愛，服事，幫助，引導，施捨，忍受一切邪惡以至於死。』

『信心是活的，忙的，動的，強的東西。牠不能不繼續的行善。不問那樣善是當行的，在牠問以前，牠已經行了，總是行的。』

但是，人倘不自覺有罪，不自覺在上帝聖怒之下，不自覺蒙了赦免，亦決不會生出這樣的信心來。

(八)路德說人既有信，不但脫離了將來的懼怕，就是對於今世的懼怕，危險，艱難，亦能勝過。人信靠上帝就超過了一切痛苦，他所生活的世界，是他父的世界，沒有邪惡能臨到他。他平安的信托的接受一切。遇福固然歡喜，遇禍亦欣然順受。在每件事中，看見了父的手。他是世界的得勝者，不將世界踐踏在足下，反要遇事而安。臨事勿懼，好像嬰兒住在父的懷裏。這是路德對於價值的新估量。生與死，在他身上，失了叫他懼怕的勢力。

（九）還要提及的是路德之後會觀。他既然打破了教權和教禮的制度性，當然教規，聖職，聖禮就不是拯救之絕對或必需的條件了。信徒倘有信念，不賴「教制」亦能得救，倘無信心，教制亦無價值。眞教會是一切眞信者之團體，旣然信者已蒙拯救，教會就是「聖者之團體」，就是使徒信經裏的「聖徒相通」。Communio Sanctorum 是屬靈性的，不能見的，是由眞信者而造成的，斷不能和羅馬的教會同語，亦不能與任何其他組織一樣。造成教會之要素不是「召選」乃是「信心」。是活人的教會，而具社會性的。魏克立夫胡司（見後）曾說教會包括一切被召選的，生的，未生的，活的死的，信的不信的，天使和人。路德之意正與此相反。教會是個眞團契，而非強勉之湊合。不是隔絕，乃是社交伴侶。不但個人與神相交，乃是大家相親相愛共同崇拜上帝，在問答裏面他說：

「我信在地上，直到地極，不能多於一個聖基督教會，就是聖者之集合……我信在這一團體或「基督國」之中，一切物件是公的，彼此分享，沒有人說某物是屬我的。

所以這團體之一切祈禱，善功，都是幫助我和每位信者，在生時和死時，總是維持我們，加給我們力量的。」

雖然如此，一切尋求基督的人，就當來到教會，因為教會是信基督生活的人。『福音所到之處而無基督徒，這是不可能的事，不論如何邪惡，缺欠，稀少，但總是有的，反過來說，福音所未到之處，倘只有人的法制，無論如何多，如何好，而能有基督徒，這亦是不可能的事。」

(十)人之信仰拯救，就在乎認識基督，而基督之恩召就在福音裏，這福音是「上帝之言」。因此，聖言，聖經，是拯救，恩惠之唯一需要的媒介。何處有聖言的聲音，何處就有救恩，上帝之言(一)由聖經中可以讀到，(二)由宣傳中可以聽見，(三)由象徵中可以看見 這象徵（或記號）是洗禮聖餐，將聖愛表彰出來，人必須明白，信從，才能有效。象徵自身沒有價值，惟象徵表示之道有益。惟一之道就是『在基督裏的上帝，救罪，慈愛的福音』。人在聖禮中就實在尋見了基督之殘廢的身體和湧流的鮮血，即上

帝恩愛之具體的憑證。

米蘭吞

腓力米蘭吞Philip Melanchthon(1497—1560)生於南德之希列典，受業於浮萬，海德勃及杜賓根諸大學。十七歲卽任杜賓根大學之教授，對於希拉羅馬之文獻，多所發揮。一五一八年被聘至魏滕勃大學教授，言行動人，路德遇之遂傾心相投，交稱莫逆。而米氏天生的是路德之右臂，二人交好垂廿八年之久，同甘同苦，一心一志。米氏在此大學，力求課程之改進，他以經院哲學偏重章句，勸生徒多求眞理，而以聖經爲知識之源。迨路德反對贖罪劵之時，米氏亦步步相隨，心心相印，共同努力除此惡政。他對於自己所授之課，從不就誤，在他和克拉品Catharine Crappin結婚之日，只宣布停課一次。自然，爲教會改革之事他亦曾離校，但事後必盡力彌補，精神加倍，在他離世之日，曾列舉基督徒死亡之利害，如左：

（一）所去之害：『你撇下了你的罪。你擺脫了爭辯，和神學家的怒氣。』

（二）所得之利：「你來到光明了。你要見上帝，你要默想上帝之子，你要明白今世所不能知之奧祕，例如，我們爲何被造，基督二性如何合一。」

米蘭吞是更正教之健將，是新神學之木鐸。他的文字作品如下：神學公論（根本教義，爲更正教思想之精華，路德以其價值，只次於聖經）路德宗之信表，敖司堡信條，又敖司堡信條辯，並爲一五五一年，特仁特議會所寫之撒克遜信條，羅馬人書註釋等。Loci Communes, Symbols of Lutheran Church, Augsburg Confession, Saxon Confession, etc。

米氏神學之要點，當然與路德之思想大體一致。他在神學公論裏力求信條與生活之合一。注重知法守法，認罪，受恩，強健心力，抵抗惡魔，情欲，和世俗，更要安慰傷心的人。米氏對於各要道，皆有明晰的定義：

「恩惠不是別的，就是赦罪。」

「信仰不是別的，就是信靠在基督裏所應許的神聖慈悲。」

「福音是藉着基督所應許的恩惠或赦免。」

「我們被稱爲義了。在我們受律法壓制的時候，恩惠之道，將我們提拔起來，就是在基督裏所應許的，或說赦罪的福音。我們抱着信心來攀依着，一點不疑惑基督之義，即我們之義，基督之賠償，即我們之救贖。基督之復活，即我們之復活。簡單來說，一點不疑惑我們的罪是被赦了，上帝恩愛我們，願意我們好。無論怎樣。決不是我們的善功成就了，惟獨信靠基督裏面的上帝之愛和恩。」

「凡本於自然能力而作的都是屬肉身的。蘇格拉底之恆，齊諾之靜，不是別的，都是屬肉的造作。」

「律法吩咐我們做那不能做的事，即愛上帝和鄰舍。」

「我們何時信從，即何時自由。我們何時不信，即在律法之下。」

雖然如此，米蘭吞與路德亦有不同之處。他既對於希拉羅馬文學有所心得，他就傾向了人本主義，而對於理智之地位亦頗尊重，就將理性和啓示二者之牆垣打破，反而將自然之理智和啓示之真理二者調和了。因此他就多少修正了路德的預定論幷聖餐主體實在之

極端說法。他看理性和啓示幷重，同爲知識之源。這種態度，對於後來更正教之思想，頗有影響，他們以自然神學爲啓示神學預備道路，因此先讀自然科學而後讀聖經以達眞的信仰。在認識福音之先，當認識上帝在一般人類中所顯之造化。因此，米氏看福音是神所賜給的知識。神學公論以基督教是由神所啓示之哲學。信者不但接受福音，且當信從聖經之全部。又當接受教會所遺傳之三大信經，即使徒信經，奈西阿信經和阿他內西烏信經。至於教司僕信條之內容見後。

宗格利

宗格利 Ulric Zwingli (1484—1531) 是瑞賓的革命領袖。生於魏路郝司。一四九四年肄業於巴色之提歇多學院。後到柏恩求「人本主義」的文學。又到維也納專修。復返巴色教授。此時他對於贖罪券之流弊已萌反抗之念。一五〇六年受了祭司之職，用十年苦工，研究新文學，大有心得，但他不過以新文學作讀經之助而已。一五一六年來到愛因西典寺，Abbey of Einsiedeln 見一般愚昧信徒，崇拜聖馬利亞像，遂努力破除迷信。

不料羅馬大驚，認此爲「異端」，但宗格利不爲之動。一五一九年他來到祖力克 Zurich 任本教區之祭司。名聲大著，遐邇從之，此時他攻擊贖罪劵尤烈。他說：

『你們在野地看見狼，必鳴鑼求助，爲要捕捉他。但這裏有傷害人身之心狠，你們倒不保護自己。看他們（賣劵的）戴的紅帽黑衣，是多們合式啊！若你將他們搖一下，就有錢滾出來，若你將他們揑一把，就有你兒子的，弟兄的，朋友的血流出來。』

於是他正式的進行教會革命，反對贖罪劵，馬利亞崇拜，祭司之獨身主義，與一切背理之教規。宗格利亦有重要的著作，即食物之選擇和自由，基督教義導言，眞僞宗教六十七條要道等。

宗氏和路德之思想，各有長短，舉其共同之點而言，不外以下數端：(一)人之善性因罪而毀，不能自救。人之努力是無用的，人無善功可言。(二)福音是上帝在基督裏所給人的赦罪的恩愛，人因信心，不因善功，現在能得拯救。(三)拯救和預定，某人得

生，某人受死，都是上帝之行為，只有上帝命其如此。(四)基督徒有真自由和得救之把握。(五)信者都是祭司。(六)真教會是聖者之團體。(七)對於遺傳的教義，論到基督的性格，事工，三位一體，他二人同樣保守。另一方面：(八)他們共同拒絕羅馬教權。階級教制。彌撒和煉獄。七聖禮中之五。(膏洗，祭司，聖婚，膏醫，懺悔)禁欲主義。寺院主義，及祭司之獨身主義。聖筵，禁食，朝聖等項。(九)而且國家之治權在教會行政中亦有較廣施用之範圍。

但宗路二氏亦有不同之處。宗氏既受人本主義之薰染，思想自較為寬大。(一)他說宗教不過是崇拜上帝和遵行神旨。以為賀古利，提西烏，蘇格拉底亦真能得救和基督徒一樣。(二)基督教是最高最好的啓示。啓示在聖經中，這是上帝之言。惟獨在經中，人能明白神旨，聖經是信仰和生活之引導。但他不將福音和全經分開而認全部是有威權的。(三)基督的事功，是啓示神旨，因此才成為救主。這樣說來，基督之事和上帝之事無大分別了。(四)他亦不將福音和律法分得太利害，他說：

『福音是新律法。』

因此，福音和律法同為神旨是互助的。(五)對於聖禮他不像路德那樣重視，他不以聖禮為賜恩之惟一工具。聖禮不是恩惠的媒介，乃是基督徒資格的保證，對質，符號。(七)聖餐裏沒有基督本體之實在，乃是象徵。關於聖餐，宗路二位曾有激烈的爭辯。一五二九年他們聚於馬伯以決定之，可惜終未同意。路用主晚餐的話說：『這是我的身體』。Hoc est Corpus meum 可稱為「餐體同在」說 Con- Substantiation 而宗氏則堅持約翰六章六十三節之言，以天糧，肉，血，只含靈性的意義，耶穌是用靈糧來養育我們的。

宗格利之思想雖甚寬大，但不料對於「預定論」反有變本加厲的發揮，由「經驗的預定論」而成了「形上學的預定論」。宗氏以上帝之全能為中心。上帝之本性是永久工作的。實在說來，他是宇宙當中唯一的工作的本體。他不但是「首因」且是「獨因」。一切動作是他的動作，善惡皆然。倘不如此，神能就受限制，不是「無限的」了。他在一切法律之上，人之動作雖屬於神，但神絕對不能做錯的。在律法之下，在人為罪，但在上帝

却不是罪，不但人之行動，連人的命運，都爲神所決定。他預定某人得生，某人受死，無非要顯出他的愛和義。因此，人之得救，不但靠信，簡直說，完全是上帝的選擇。

『被選的人，在他們信主之先，已經是上帝的兒子了。』

『被選在信仰之先，凡被選的人，雖不知道信仰，不知自己爲神了，然已獲永福，因爲永福是由被選而來的。』

因此，他說，外邦人雖未信基督，却已得救。都在上帝行爲之中，却不必單靠聖禮。這樣，信徒得救之把握，不盡在神之恩赦，都在神之選召。信是選之證，因爲信是給那預定被選得救之人的。信雖動搖，但上帝之選召是永久不移的。總之，宗派神學，滿了外表的，客觀的，律法式的色彩。

賈勒文

賈勒文John Calvin(1509—1564)是法國人，生於挪陽。先學習律法，預備作律師，熟諳人本主義的文學。在二十三歲曾發表一文評奚內喀之慈悲。後又求學於巴黎布耳吉

歐耳林等處。一五三二年與革命運動相接洽，遂決志讀神學幷接收更正派之信條。後二年他漫遊各處，行止不定。在一五三五年，同友到了巴色勒，不料旅囊爲僕所竊，一貧如洗。幸本市人民都歡迎他們。他耳聞更正教徒，屢受迫害之事，就早蓄意要著書辯護，卽後日稅資派改革宗之標準神學在當時發表，但不敢署名。最後承他至友法勒耳 Farel 之誠意，在日內瓦常住，先不允許，以求學爲辭，但法勒耳苦勸說：

『你總是以求學爲念！但我告訴你，若你所尋求的過於基督，而不顧念上帝需你幫助之工作，上帝定要追問你的。』

賈氏不得已，聽友之勸，遂下榻於日內瓦，以此市作新教之中心。同時又被本市委托擔負政治的工作，不料，因主張公正，受政敵之反對，逃往德國。不久，日內瓦一般百姓悔悟，力請賈返市，賈氏復來，此後『日內瓦屬他，他屬日內瓦』，盡瘁至死。賈氏之名著是基督神學原理 Institutes, of Theology or of Christian Religion 幷日內瓦教會之二十一條要道。賈勒文和宗格利之關係，就像米蘭吞和路德之關係。後者都是前者之右臂，

攜手同心，以推廣他們的新信仰。不過最可惜的，在教會更正以後，這更正教又分成了兩大宗，一是「路德宗」或「信義宗」：一是「賈勒文宗」，或「改革宗」Lutheran, and Reformed Churches

賈勒文之思想，略述如下。他的基督神學原理頗有步隨路德問答之痕迹。此書共分六部：第一論律法，幷十誡註解。第二，論信和使徒信經註解。第三，論祈禱，和主禱文註解。第四論聖禮：洗禮，聖餐。第五是批評異端。第六論基督徒之自由，教權，和民政。在此書中，賈氏亦主張預定論，共分二步，一是選召，一是試驗。他特重選召，因爲選召證明上帝之獨一意志和事功。人蒙選召，才保障了他的拯救，才避免了人爲的流弊。在一五三九年，基督神學原理再版，賈氏另加一章，特論預定之信條。由此，賈勒文主義之特色大爲顯露。在第一版中，他不認上帝爲罪之創造者，在第二版中他竟說上帝計劃了「始祖墮落」，上帝是人的一切行爲之主動者。上帝預定之動因，完全是爲神自己的榮耀。他和當代同志布塞耳 Bucer 取同一論調，互爲表裏。說上帝是萬事之

因，不受任何事物之限制，或決定。堅信「墮落」故事，有聖經之根據，人不可妄解。倘若有人反對賈氏卽回答說：『人是誰竟要追問上帝呢』？人無能力來測量上帝之旨意或評判神的行爲。世界之主所作的一切事情，不論與人的意念相左與否，都是公正的，合理的。賈氏從來是自覺卑微，上帝高大的，因此他特重上帝之全能，上帝之榮耀。甚至始祖犯罪亦爲上帝所使，要顯出神的公義權能來，這就是那「絕對的無條件的預定信條」并「至強的上帝」。

他說聖經之權威亦是絕對神聖的。信者當唯一的遵從聖經。人是絕對邪惡的。『人是完全毀壞，失了善性。他在上帝面前，只當謙卑自省，人不算甚麼，上帝是一切。人認識上帝，就必懷着恐怖驚懼。人必須如此，方能自知。』人爲上帝之榮而生活，人之本分是光大上帝之榮，人不顧念上帝之榮，就無道德，最大的罪惡，是將上帝之榮歸之於己。人如何歸榮於神呢？就是尊敬，畏懼，崇拜，完全服從。眞宗教就是這樣。人如何尋見上帝之旨意呢？外邦人有自然，有良心，而信徒却有

聖經。聖經主要的功用，不是賜恩，乃啓示神旨。聖經從頭至尾是上帝之言，全都有同樣的權威。

人因信方得赦免，又必須「聖靈能力之重生」方有能力向善。他被召選不但得救，更要成聖。人行善不出於自由，乃由於神之命定。他所說的自由，不是路德之勝利的生活，他以爲自由是從律法而得之釋放。人既當成聖，就當嚴格「世外」的生活，不但節制罪惡，亦當節制一切欲樂。奢侈。輕看今世，默想來世。

「二者之間，不能中立，或看世界爲污穢的，不然牠就要把持了我們的貪慕。倘若我們顧念永生，我們就當殷勤，盡力解脫牠的鎖鍊。」

至於賈氏對於教會聖禮之觀念，較路德宗格利爲尤守舊。聖禮賜人恩惠，教會高過一切。連國家政治，亦當受教會之引導。

第十五章　別國的改教運動

英國的轉變

英格蘭宗教運動之價值，不減於中歐德瑞諸地，其革命經過載諸教會史記，本書勿庸贅述。謹將關於文字信條方面之貢獻略爲提及。英國教會革命最早領袖是魏克立夫，讀者早已稔知。魏克立夫 John Wycliffe (1315—1384) 是牛津學生，後充本大學教授。他反對乞丐宗之行爲，說他們沿門討要，又作「反知識」之宣傳，實在阻礙各種進步。於是他發表文字批評他們，又勸告教會除去他們。他的主張，頗受歡迎。在一三六五年，他做了基督學院 Christ College 院長。教皇看他的行爲失當，出諭制止之，但魏氏不聽，此時英王葉德瓦第三，已蓄反教皇之念，遂保障魏氏之所爲。此後魏氏愈知教會之腐敗，宣傳尤力。但他見義勇爲，見惡卽責，更以教皇祭司爲對象。一生努力工作，平安而逝。不料一四二八年，在孔司坦議會審判胡司之時，同時亦封禁魏克立夫之著作，將他的屍

體由墓掘出，擲之阿范河中，事之殘忍背謬無過於此者。魏氏對於革命最大之貢獻，是他將聖經由拉丁文繙成英文，而社會化。成了英國民衆之新發明，民衆愛之如獲至寶。

其次是寇勒和穆爾之工作。Colet (1466—1519) Sir Thomas More (1480—1535) 這二人從事於革命民衆化，不遺餘力。寇氏在意大利習讀「人本文化」，遂將其勢力帶到牛津，他在聖保羅堂講經。一禮拜三次，以在羅馬目覩之情形爲資料，而攻擊教會之種種腐敗，他大聲疾呼說：

『耶穌基督啊！不但洗我們的脚，亦求你洗我們的手和頭。否則我們這混亂的教會，就離死不遠了』。

穆爾亦是牛津的學生，他在求學的時候，即熟讀伊拉司母（見後）和寇勒之文學。爲人朝氣蓬勃，大有可爲。後來做了英國的宰相，爲朝野所器重，這位學士，確是雄辯，清心，勤儉，治家之模範。他的名著是烏托邦Utopia爲社會主義開了先河。但他始終反對亨利第八「離婚」之事。因此，被囚於倫敦塔中，被斬而死。臨刑時他對劊子手

說：

『你將要做的，是給我最大的恩惠，請你抖擻精神，盡你的職務，我的頸項甚短，千萬小心，不要斬歪了，要表明你的忠實』。

亨利第八，是第一位英王（一五三四年），將英國教會和羅馬斷絕關係而獨立，爲英國國教。主要的動因，是反對教皇之攬權濫爲擁護國家意識，幷民衆對於祭司之憎惡。一五三六年，國會通過要道十條，前五條論教義，後半則論教規，注重稱義之恩，撤去「彌撒」之變質論。以聖經，三個信經，幷議會之宣言爲標準。一五三八年政府命每個教堂當有英文聖經一本，當衆宣讀：

『要促醒，鼓勵，勸勉，每人讀經。這是上帝的活道，是每位基督徒，若他打算得救，所必須保持，信從，遵守的』。

一五三七年，由主教全體發表了一本書，名基督徒綱要或主教之音，內容解釋信經，聖禮，十誡，和主禱文。否認煉獄之說。一五三九年，國會通過了六條要道之法，

以調除宗教之紛歧爲目的而謀教會之統一，最可惜的，其論調又
一五四三年，將主教之書訂正再版，外稱主之書，其中滿了羅馬
注意的，他們這種辦法，無非是出於調和新舊思想之苦衷。

迨葉德瓦第六登位之時，他將六條要道之法取消，將教堂內
聖人祈禱，此時欽定了四十二條要道，是脫胎於教司鑑信條的，
葉王在位不久，馬利女后繼之，她又恢復了羅馬的教制，此
在少數。

幸在一五五八年伊利沙伯女后繼位，她又重新努力於新教之
願趨向新的光明方面邁進。將四十二條要道修正而爲三十九條要
條理，仍以大陸新教之主義爲本，幸而他們見到將宗二派之隔閡
有融洽二派之處。注重「因信稱義」之道，取宗格利之聖餐觀，
政教之聯和，又注重實踐的道德，避免宗派之極端，及「反德論

道可稱爲更正教中之代表文字，對於政教各派甚能適用。這就是「聖公會」之原起。

雖然，在伊利沙伯時代「清眞徒」Puritans 的團體產生了。但此種新團體之產生，少由於教義之齟齬，而多由於政教之關係。起初他們的意見不同之處，只限於禮儀形式問題。但後來竟以政府和教會行政之關係爲派別之中心。「清眞徒」是反對政府干涉教政的，這是教會的良心，反對政權干涉之先聲。由此我們可知，信仰是不受任何強制的，更正教是反抗教權，而清眞徒是反抗政權。他們著名的文字是警告國會（1572）出於費路得和魏路可克之手筆 Field, Wilcox 他們說：

『他們和我們所爭執的事件，不是一頂帽子，一條領巾，一件法衣。乃關係依照聖道而實施教會眞正行政的事件。倘這些問題定規妥當了，其餘小節亦迎刃而解』。

又有第二次警告，爲喀特來Cartwright (1535—1603)所寫，主張教會脫離政府而獨立，取消主教制度，而認「長老制度」爲合經之辦法。這就是長老會之萌芽。他尤重教會之嚴格訓育。在一五七四年又有杜雷弗 Travers 之文字出現，名對於神道訓育及英國教會腐

化之宣言。

但又有反對清眞徒者，即胡克耳 Hooker 曾著教會行政一書。主張不單以聖經作行爲之準則，而教會信條，人之理智，同爲重要。他說，我們的信仰，當絕對的遵從聖經，但教會行政，只要不與經訓相反，亦可隨機應變。不必在乎這些法制，有無教皇的彩色，只問法制自身之優劣，合用與否。

蘇格蘭之運動，當然在此相提並論。以司徒馬利女后爲政治後盾，而以那克司爲學者之巨擘。那克司 John Knox(1505—1572)是名哲韓密耳吞之繼者。他在一五四二年宣言加入革命戰線，自號爲「改教者」，脫離羅馬教，勇敢如路德，被捕至法二年後又返祖國。後至德國，又往瑞賽，吸收賈勒文之思想。他曾做文名號筒之第一聲和反對婦女之妖艷。他的神學從賈勒文，行政從「長老制」，崇拜從清眞徒。

在英格蘭，獨立宗或公理宗，亦在此時期產生，以步饒溫爲領袖。Browne (1550—1633) 他們說，教會是聖人的團體，是自動的盟結，是信者與上帝並信者與信者互相的

聯合。應當脫離一切外面的約束，脫離政府。又當用嚴格訓練，免去不潔。步氏之宗旨，並非要另立宗派，他的志願在乎提高信者之精神生活。以爲信者當與「國教」不聖潔的分子分開。只能與眞正重生了的信者團結，共同崇拜，他主張完全政教分離。建立純潔教會完全以神的話爲榜樣。教會之宗旨不是求世界之拯救，不是求世界之變成天國，只是聖徒相通，在恩惠上有進益。教會是爲公拜互勉而存在的。步氏曾著一切眞基督徒之生活規則。

今之浸禮宗，其最早動因，亦隱伏於此時代。此宗之領袖是司邁司，海路威，慕耳吞，雅各 Smyth, Helwys, Murton, Jacob(1563—1624)。浸禮宗之成立，雖由於禮儀之爭執，然其精神極重信仰自由，完全脫離政治之干涉。其教會觀與公理宗之學說相合，不約而同。

別國的領袖

荷蘭早有神祕者之「共生弟兄會」前已言及。而在此時之改教領袖當推伊拉司母

Desiderius Erasmus(1467 or 1466—1536)他生在羅特丹，專修人本文學，先在巴黎大學，後往牛津，在此與穆爾相識。後又往義大利讀書，受博士之位。又受亨利第八之聘，往英國途中寫愚之諂媚一文，以諷時事，對於祭司之迷信，無知腐敗，尤所不滿。但他與大陸之同志，交往亦頗忙碌，盡其能力，從事於新約之傳播及文字之著作。他的較著之作品，有談話，希拉文新約之訂正，新約訓詁和愚之諂媚。最可惜的，此人性情寡斷，偏重調和，因此未能作任何積極剛果之改革。他與羅馬之關係，亦是『藕斷絲連』，『半推半就』的，因此，他和路德之交誼，先是客氣，而後冷淡，最後決裂。由信條言，他主張人之完全自由意志，而路德則持教古司丁之說，以爲人之意志，受上帝意志之支配。伊氏對於教會之貢獻，是祭司勢力之打破及新約之推廣。

此外，改教之領袖難以縷述，在奧之波希米西早有胡司 John Huss (1369—1415) 他的思想深受魏克立夫的勢力之影響。他較爲保衞，不否認變質論；教會是預定者之團體，眞領袖不是教皇卻是基督。律法是新約。生活標準是耶穌之貧窮。他曾註解郎巴

隱之教父訓。在法國有胡吉挪 Hugenot 糾合同志，努力於新運動，人稱爲胡吉挪黨，不料此輩因法王與羅馬之關係，竟在聖巴多羅買日大遭屠殺，此次爲道殉身者爲數由二萬至十萬之多。在義大利早有撒弗那婁拉 Savonarola（1452—1498）他是位熱烈的社會改良者，好講啓示錄一書，滿有口才，抨擊羅馬，後因反抗傅羅林本地之政治領袖，而且他們又得教皇之袒護，竟將此老年聖者斬首，以洩私忿。當注意的，歷代社會領袖，總是犧牲，只是他們的精神不死。本段所舉之各領袖，皆實地做事之人，因無重要文字之貢獻，且其思想亦與前者大同小異，故略而不論。

反動之表示，重洗派

讀者在前述思想派別之演進中，是否看出一種「真理之自衛來」。每遇極端必有反動『反者道之動』，因此我們不必爲「真理」過慮，西諺說：『真理雖被踐踏，終必興起』。真理倘是真的，絕不會消滅。反之真理因世世代代之試驗，到越發堅固，光明起來。我們最好尊重他人之發見，保持信仰之自由，所以在這種教會改革勢力之下，又有

反動者出現。對於那教會之革命者而革命，這豈非最有興趣之事呢？

我們當先提及的是「重洗派」Anabaptists 這個運動，是在稅資發起的，後來傳到德國羅馬等處。他們的說學約有兩端：一是教會觀，一是人生觀。（一）關於教會，他們拿新約作標準，以爲教會只是眞信者之團體，而且這團體是看得見的。教會是天國之眞實現，所包含的必是天國的眞子民。他們在行爲上，自認爲眞正重生的人，於是就糾合起來，成了眞教會與當代的教會脫離關係，亦不和團體以外的人來往。注重個人自由，以行爲重生，嚴格訓育，並聖靈成聖之能力，作眞信徒之證。他們的領袖是徐伯邁爾 Hubmaier 曾著基督教要道十二條，裏面十分注意信徒之淸潔行爲，並眞教會對於「不及格」的會友之革除權柄，以眞教會有捆掷和釋放之權。在生活方面，他們注意世界與教會之相對性，世界是惡的，教會當由世界出來，和世界隔絕，他們的標語是：

『你們從他們中間出來，和他們分開』。

（二）他們對於世界的觀念是「超俗」「脫俗」。教會既是眞天國，則凡要加入的人當怎

樣呢？就當受洗，當甘心自動的受洗。不過洗禮自身沒有效用。不能叫人得救。他們看洗禮是重生之象徵，聖餐是紀念基督之死，是互相結合之象徵，這種信念的結果是否認嬰孩受洗，嬰孩受洗不但不必需而且有辱聖禮，因爲這派看洗禮不是重生之兆，不是新生之開端，乃重生之成功。新生完成以後，方能受洗，而重生之先決條件是有意識的信心。嬰孩既無此條件，故此不能受洗。又有一個特點，他們不但說「眞教會」當離開一般傳統的教會，更當離開政府，政教分離。因此，信徒不能做官任職，對於國家不能有何責任。政府既不能干涉教會，結果是信仰自由，良心自由。這是「重洗派」很大的貢獻。此派既重個人自由，就否認「預定論」。個人因信而重生，因重生而聖潔，個人要造成自己的禍福，擔負自己命運的責任。此派說學，頗佔勢力。先在荷蘭立足，以西門曼諾爲首。又影響了英國之獨立派，和十七世紀新英蘭之神學。

其次當提及的是索西奴派 Socinians 領袖是索西奴和傅司徒 Laelius Socinus (1525—1512) Faustus (1539—1604) 他們是北義大利人，此地爲人本主義之中心，所以他們所飽

受的是人本主義的精神，後來他們到了波蘭就立下了根據之地。叟西奴派，是第一個「人本主義宗教化」之組織。這一般人原先雖屬更正教，但後來另樹旗幟，以圖教會之進步。他們的思想，約有以下數端：（一）他信人有相當的能力和自由意志，以捨惡從善，此點最與敖古司丁，路德等之預定觀念相反。他們說，倘若人不是自由的，他就不當爲他一切的行爲負責，他就斷不能有道德的資格，因此他們反對預定論。（二）連帶着他們就否認「原罪」信條。說人類被造是要死的，非永生的，人不因亞當之墮落，失去生命和自由，人仍能遵命行善，他的善性未腐化，因此用不着重生，或神力之改變。這種信念就根本推翻了傳統的羅馬教條。（三）連帶着他們改革了遺傳的拯救論。上帝的本性是自由的，不必受任何「贖罪」之約束爲要赦罪。神能自由赦罪，不論條件。基督之事功是將人與神復和，不是將神與人復和。不是神感神爲重，却是神感人爲重。（四）贖罪既非必需，人性既不需變化，他們就否認基督之神性。否認一切「先在」「化身」之信條。此點較阿利烏尤甚。只以基督之實在人性，眞純之道德發展，對於信者有眞正

倫理的價值。（五）基督既無神性，「三位一體」之信條當然亦不能存在。因此索西奴派，就是「一位派」。（六）他們又否認傳統的教會觀和聖禮觀。教會不過是信者之結合。聖餐不過是紀念基督之死。洗禮不是恩惠之媒介。（七）索派既重人之善性，連帶着就重看了人之理性。他們用理性駁倒一切傳統信條，亦就以理智作任何判斷之權威，一切都當服從在「人心」的裁判之下。上帝旨意，亦由人心自己之發見。人之首務是服事上帝，服者得生，逆者受死，究竟如何服事，則在乎人自己的發見，別人不能代替。只要神意不是惡的，不公義的，人就當服事他。基督是先知，藉着教訓和生活將神意宣示出來，而基督之價值則以其聖潔生活，奇蹟，死後復活爲證據。由此可知，他們以知識，行爲來作信者之賞賜。（八）他們尊重聖經，和更正教領袖一樣。尤重新約，認爲「聖書」。從這書裏人要發見神之旨意。他們重看聖經之權威如此之甚，幾乎以基督教爲「書本的宗教」。不過有一樣，上帝之道當然合理，人必須以理來解一切經文，倘以經訓與人之理智有不合之處。那就是誤解聖經了。

又有阿米尼烏派 Arminianism 此派之興起，是反對極端的賈勒文主義。阿米尼烏 James Arminius (1560—1609) 是荷蘭人，在日內瓦之別撤讀神學，後回到本國京城傳道，又在雷典大學充教授。在此與賈派健將郭馬路 Gomarus 相識，思想大左。不幸在郭之團體內政客居多，勢力較大，遂佔上風，但阿派絕不因之氣餒，阿派之信仰披露在他們的證道宣言內共有五端：(一)反對絕對的召選論，而主張條件的召選論，以信為本。(二)上帝之拯救，或說救贖是為全人類的，雖然實際未能辦到，但這是拯救之本意。(三)人無聖靈重生之能力，則不能實在成全甚麼善事。(四)因此人需要恩惠之援助，恩惠雖是不可少的，然不是「不能抵抗的」。(五)對於信徒之「復德」「始終不渝」仍有懷疑。信徒仍有脫離恩惠至終墮落之可能，由此可知，阿派之主要目標，是維持人之道德責任，並賞罰之道德條件，與恩惠並重。阿派中之學者有顧斐提烏 Grotius (1583—1645) 曾著政治觀的拯救論 The governmental theory 甚有價值。顧氏之說正要改正安色木之說，安說人與上帝的關係，好像僕主之關係。而顧則謂人與上帝之關係，好像君民之關係。

君主有權可以取消刑罰，只要刑罰之目的達到就是了。刑罰之目的，是保守秩序，預防將來再犯罪。基督之死，就是「刑罰的榜樣」，達到這個目的叫人看見他的死，就知道罪和刑之嚴重性，倘或人人受刑，那是何等可畏的事呢？基督之死，表明立法者之恨罪，他的死不是眞刑罰，乃是刑罰之象徵。固然上帝亦能用別的方法來成全他的意旨。基督並非實在受了刑罰，只叫人知法知罪。（六）除此以外，阿派亦否認基督之充分神性，他是次於父的，好像靈是次於父和子一樣。雖然，子和靈亦有神性，未可全非。不過上帝將神力傳給耶穌爲其助力。（七）此派對於聖經之觀念亦較寬大自由。其解經方法似乎脫離了傳統權威之羈縛，他們認聖靈爲重生成聖之重要分子。

羅馬教感於歷代分化之勢力，亦不得不有相當的自衞，以求鞏固其地位。於是召集特仁特議會Council of Trent，此會之召集，在前二次均流會，第三次在一五六三年，正式議會成功。關於此會經過之內容，由費舍之言可以管窺，他說：

「從頭至尾，這議會是在教皇指揮之下……教皇的代表主席，大體說來，他們操縱

丁開會的議程。除了他們以外，不准提交甚麼別的議案，關於信條的案件，在決定之先，他們常和羅馬通信，要得教皇的同意」。

議會在這種勢力壟斷之下，還能有甚麼好的呢？在這議會之後，就產生了一個團體，名叫「介蘇會」或「耶穌會」Society of Jesuits 他們著名的領袖叫別拉民 Bellarmine 他和他的同志是十二分忠實來擁護教皇個人之絕對的完全，在信條和教義上是不能有錯誤的。他們說主教的權柄，不是直接從基督得來，乃由教皇得來的。又有盧文大學的巴儒，他根本是擁護奧古司丁的神學：論罪之本性，是墮落的，自由意志倘無恩助必定犯罪。人之得救，自己無功，完全是上帝給他的。又說兩性之慾，總是繼續犯罪。但他們對於聖禮之解釋，却甚鬆懈。在懺悔禮中，只有畏懼那就夠了。他們信教皇不能懷抱異端，所以教皇命人做事，雖然想是有罪的，仍當去作。在倫理學上，他們落在「良心學」之流弊中，倘若一件事，明知爲良心所不許可，但因爲是一位博士所贊成的，而且又不喪害良心，仍然可以去做。他們做事只講目的，不講手段，倘目的是善，縱或方法不良

亦是可以做的。這般人曾贊成「弑君」之舉。亨利第三，第四，二王之被殺，皆得他們之贊助。因此，在倫理方面，他們實在難免煽惑邪說之罪，而且實際亦曾發現醜陋之事。

虔誠主義者及葉德瓦派

在第十七，十八，世紀中，又有「虔誠主義」者 Pietism 出現，與前此之神秘主義者遙遙相對。在德英美皆有著名領袖，獨成一家，我們顧名思義，「虔誠」和「神秘」派別不同，後者重純粹宗教經驗而輕組織，但前者兼宗教生活和教會事業而並重之。

第一我們先提到德國。此地以司賓諾為領袖 Jacob Spener(1633—1705)他起初不過只圖傅蘭佛本地之改良，後竟影響了全國。他是一位有神秘經驗而具實踐精神的人。他廣讀古今宗教文學，並不大贊成中世神秘者之靜而被動的態度，他最重的是實在生活，對於真道要身體力行，却非空言理論。他以牧師的工作，聚會，讀經，祈禱，訓誨為首務。對於末日之來臨，亦甚迫切，因此，他的言行十分誠懇。一七六五年他發表神秘者阿恩特之講演集名 Pia Desideria 風行一時，名譽大噪。書之內容分兩部，前部痛斥當代

社會對於宗教之冷淡，對於經院神學之講究及一切不道德之事。後部則陳說改良教會之方法。要旨不外(一)每位基督徒當讀聖經。如「虔信團」之類，以求靈修 Callegia pie atis 好像麪酵使全教會活潑起來。(二)每位基督徒是祭司，應當互相策勵。(三)當實行服務，基督教不是知識却是行爲。(四)宗教爭辯有損無益，就是對外教異端亦當用愛心相勸。(五)預備傳道的人，不但當求學問，更當重修養和虔敬。(六)講道要簡單清楚，注重實際。他說：

『既然基督徒的全部是「內人」或新人，既然牠的靈魂是信，而且信的效驗是生活的結果，那末我們的講章，就當以此爲目的』。

讀經以求進益，輕視經院神學或有爭辯性質的神學，重看情緒意志而輕理智，愛好修養的文學，講究個人之信心和完善，重看真信徒爲教會之精萃，以小團契作教會之中心 Ecclesiola in ecclesia 不在制度，却在精神，這些就是「虔誠運動」的特點。雖然，在人生觀和宇宙觀方面，他們難免中世之彩色，輕人輕世，但他們的貢獻是在宗教經驗和宗

教的個人主義方面，深合宗教之本性。

英國的虔誠主義者，當以魏司理為首 John Wesley (1703—1791) 而在他以前，早有駱威廉 William Law 為先導。駱氏曾著，論完全生活及成聖之呼聲二文，影響魏氏匪淺。魏氏自從和駱氏並德國僑居倫敦的虔誠主義者接觸以後，他自己在一七三八年就經過一種非常的宗教改變，是他後來所常提到的。在他日記裏有話說：

『有一天晚上，我很不願意底去歐得門大街，赴了一個會。正趕上一個人念路德著的羅馬人書的序文。在八點三刻，正在他說上帝藉着人信基督，如何改變人心的時候，我登時覺得心裏火熱起來。我覺得，當時就信靠了基督，只有基督能以拯救，我就得了把握，以為他除去了我的罪，救我脫離了罪和死的律法』。

這種經驗，表明他由「受洗」到了「改志」，由教制到了個人之虔誠。又恢復了更正教之初旨——即因信成義，賴恩得救。關於魏司理之傳記，本段勿庸贅述，他思想之要點，略舉於下：(一)重看「人之墮落」。說『人之墮落是啓示宗教之基礎』。(二)只有

神力，救人脫離罪惡和刑罰，人不能爲，惟獨由基督之神性和救贖的工作而來。（三）人必需聖靈方能重生。

『惟獨上帝是救和信之創造者。我們的志願和行爲，都是他的運用。他是一切善德善事之賜者』。

(四)因此，得救，是現在的事實，脫離罪惡，恢復神性是倫理之現實的經驗。路德重脫神怒獲平安，而魏則重離惡向善（保羅的）。（五）既然如此，信徒之生活當是「世外的」「離俗的」。他說：

『和世俗做朋友，就是靈性的姦淫』。

因此，一切社會娛樂如弄牌，跳舞，游藝，賽馬，觀劇，粧飾，一切奢侈，皆在必禁之列。但這種信仰，又難免形式化而矯偽了。（六）既重信德，則理論無用，而人的信德是由「直見」直覺來的。那便用不着理論的辯證了。（七）重視聖經之權威，較前尤甚。聖經是靈感無訛的眞道，大有中世墨守經文之遺風。但這是一般更正教者之態度。

自魏司理以後，英國教會爲之一振，於是「美以美」會成立，爲今日強大教宗之一。魏司里約翰之弟，名査理，是他的右臂，可謂難兄難弟。懷特非亦係同志，惟因「預定論」之爭執，二者終未能合作到底。約翰是贊同阿米尼烏派的。

自從清眞徒遷到新大陸以後，宗教精神十分純篤，但舊大陸之新宗教潮流，當亦波及此種社會之生活各方面。賈耳文主義及阿米尼烏派，在此已有地位，美以美會之鈕子懷特非之蹤跡亦遍見於各省。在美之東部馬撒出色省，阿米尼烏派之空氣獨厚，一般傾向保守之人難免向之訾議，於是有葉德瓦派之產生。葉德瓦 Jonothan Edwards (1703—1758) 是馬撒出色之挪旦香人，他目覩當時思想自由之騰躍，頗爲不滿，乃本其良心和理性之驅使，發揚正道以衞護傳統之信仰。葉氏不但情意熱烈，且思想極其深沈，著作甚夥，主要文字是論心靈，論上帝造化之目的，論德性，對於自由意志之探討等。在論心靈一書，多含哲學之辯證，大體以勃克利之哲學爲骨格，而建立其唯心的形上學。其次各篇，則關係神學，他的論意志篇是以攻擊阿米尼烏派之自由意志爲宗旨，而申張絕

對的「決定論」，Necessitarianism 以爲人雖能自由選擇，但其選擇亦是絕對被決定的。但這種決定，不由於神，乃因始祖之墮落，乃因意志之自身，不論神的人的，皆是如此，因爲意志是受動機之支配的。由始祖以至今日，意志總受動機支配，不過因動機之不同而異就是了。但這篇文字，偏重哲學而少科學之基礎。論到上帝之造化，他的思想很近乎汎神論，他說上帝之自然趨向是「自身分化」，分化就是造化之目的。上帝之本性，是願意由他的豐滿，分發出來一個世界，將他自己的「善」和「全」要分授傳達出來。

「我們可以設想，在上帝裏面，有種性情，就是他本性的原素，要將他自己無限的豐滿流溢出來，這就是他造化的動機。他以流溢(發出)自身爲造化最後之目的」。

神自己是神自愛之對象，因此，人和萬物都是次等，都當歸榮於他。世界因神而有，是神之榮，是神之「自榮」。但依這種說法，人之個性，即無地位，葉氏自己，亦難自圓其說，作一統系的教義。論到德行，葉氏頗傾向後柏拉圖派。他以本體之大小，存在之多寡，來作善德之標準。本體大則善愈大。愛是對於本體之態度，對於大的本體，當有

大的愛心。愛心當以本體對象之大小爲標準。上帝旣至大，因此，人當最愛上帝，而愛人次之。人之自愛，不是罪惡，惟過於自愛，過於所値，則爲不是。反之，愛人亦當以其所値，愛之過少，當然亦不是。上帝至大，故上帝自愛，正爲善德。上帝是大同之本體，人是特殊之本體，因此，人當愛人，次於愛神。馬吉佛特引伸其意說，

「愛心不以對象之需要，而以對象之善良作比例之標準」。

這樣說來，葉氏之愛的觀念，恐怕離福音太遠了，因爲耶穌愛那不德不値的人。恐怕宗教和道德之混亂，未有甚於此者。但讀者注意，葉氏之神學哲理，雖自相矛盾，或難於實行，然其爲人，始終抱虔誠傳道之熱誠，與司賓諾魏司理前後媲美，誠然是我們的表率。

第十六章　近代思想

（甲）唯理主義，Rationalism

基督教哲學之第一期是護教，一面抵抗外邦文化，一面又利用外邦文化以闡通並且宣傳自己之教義。第二期是修教，用深刻的工夫，以發揮教義之精粹，用嚴密的組織，以保持教會之權威。第三期是改教，在學理及制度上，愈形純一化，將宗教建立在良心和理性的基礎之上。同時恢復原有的基督教福音。先有更正教之運動，又有唯理主義之勃興。唯理主義者，是教會內一般頭腦冷靜之人，努力從事於宗教合理化，想將宗教從迷濛混亂中打救出來。他們所偏重的是「唯理的有神論」和「人本主義」Deism, humanism這種表示，無疑的是那極端的神權主義和人性全毀諸信條之反動。以神學言則有索西奴阿米尼烏諸派，以哲理言則有今之「唯理主義」，即「現代主義」之先鋒。此輩長短，自有定論，茲略述之。

英國之思潮

唯理主義，當推英國諸學者居首，這些人，不問神學之宗別，不問教制之隸屬，只問宗教之公點及人類公認之眞理。我們在這裏先當提及一般思想自由的先鋒。有賀勃特Herbert (1583—1648)他的名著是眞理論De Veritate，他承認各代各族之賢哲，都有一個宗教，可謂之自然宗教。這種宗教信仰原來是大同的，只因人爲，才加上了許多偏見，制度和爭辯，以致宗教不能有協調合一的現象。其次有齊凌吳耳 Chillingworth (1602—1644) 曾著更正教觀的宗教，此書絕非偏護，更正教之文字，却有許多公正警惕的話語，爲一般「教閥」之訓戒。又有米勒登 Milton (1608—1674) 曾著阿利歐帕吉提喀 Ara-opagitica 主張掃除一切教派之私見，而與信者以充分的自由。以外他又發表眞宗教，教閥異端諸篇，以聖經爲本而求教會之純一。又有戴勒，Taylor (1613—1667) 曾著預言之自由，只以使徒信經爲信仰之準則，凡接受此經的人，就都是基督徒。又有柯林Collins (1676—1729) 曾著思想自由論，這本書是一種挑戰，主張在一切宗教和非宗教之

學說上，人當有無限的無條件的自由，每人自己之理性，即是最高的引導，不論他的理性領他到甚麼方向，他就當隨着前進，別人亦當勉勵他來隨從他。據馬吉弗特之引伸，「唯理的有神論」之公點是：『各種意見各種黨派的人，當有完全的自由』。這種運動是力求思想自由及宗教合一。

以外尙有許多哲學科學家，對於唯理主義，都有直接不能磨滅的勢力。例如，邸喀，司皮挪撒，霍伯，洛克，步廬諾，寇勃尼古，柯普勒，賈森地，貝肯，牛頓等，Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Bruno, Copernicus, Kepler, Gassendi, Bacon, Newton 以及甘橋大學之新柏拉圖派諸領袖。我們從司密司 John Smith 所著眞宗教之優美和尊貴一文中，撮舉數語，即可知梗概：

『一個好人，就是爲宗教所激發的人，必定遵循他自己的理性而生活，必在他的本體至高之處而生活』。『眞宗教，若要表示牠的尊貴，牠第一樣的性質和效果，就是要擴大人的靈魂一切的才德，要在好人心裏，生出眞純，自由，大量，和那最寬

厚誠懇的精神來』。

『眞宗教若要表示牠的優美，牠第六樣的性質或效果，就是要使物質靈性化，將靈魂提高，由世界而達到理智的境域』。

『我疑惑我們是過於仔細的邏輯者。有時將神的榮耀和人的拯救分得大淸楚了。其實，我們尋求拯救，就等於尋求神的榮耀。神的榮耀，惟獨在人的拯救中，才能勝利，才能發現牠自己。……天堂不在我們外邊，快樂就在人神之接合處』。

在教職的領袖當中，有提婁森主教 Tillotson (1630—1694) 他的態度尤爲顯明。他反對神秘主義，主張宗教理性化，他說宗教和哲學，政治學，經濟學一樣，都是一種理論的統系，是待人學習接收的，因此他反對直覺的認識論。以爲宗教應當有理性的證據。宗教叫人當有道德的生活。以爲自然宗教是一切啓示宗教之基礎，啓示無非告人以宗教之本務。聖禮無非叫人知罪。基督之爲人，無非給人感化和榜樣。信仰是信念亦由理論而來的。所謂「基督之奇蹟」無非是愛人救人之事業，却非離奇反常之異蹟。他說：

『信條許是人的理智討論之結果。一個信條，縱或有奇蹟爲證，倘若牠是如此的無理，妄謬，在上帝面前無價值，又和人對於神的自然觀念相背，那就沒有奇蹟能夠證實牠。所以聖經曾禁人聽從一位先知縱或他行奇蹟。由此可見，奇蹟不足定以規叫人崇拜假的上帝。』

人天然是有理性的，不是瞎子來盲從任何信條和權威。就是奇蹟亦不能叫人信那不合理的事。

洛克 Locke (1632—1704) 英之哲士，著書甚多，關於宗教，他曾發表自由的信仰，主張除了無神派和搗亂黨以外，政府決不當干涉宗教摧殘信仰之自由。但他的宗教觀是合乎理性的，他對於啟示，頗有所批評，他主張人天生的理性是知識的工具，就不用着啟示了。人自己之理性，較啟示尤爲可靠。

『我們知識的大部分，是靠着演繹和那用以爲媒介的觀念。倘若有的事情，我們幾乎拿信從來代替認識，拿命題當作真事，而不敢確定，在這個時候，我們就必須尋

找，考察，比較，牠們蓋然的根據。在這兩種景況之中，那能以尋出方法又能正當適用以發現事之確實性的才幹，就是我們所說的理性』。

他說有的事情是「合乎理」，有的是「越乎理」，有的是「背乎理」。（一）凡能由觀念和思考能比較審定確實的就是合乎理的，例如上帝之存在。（二）凡不能如此探尋察驗的就是背乎理的，例如死而復活。（三）凡與我們清晰的觀念不合或相衝突的就是越乎理的，例如在上帝以外，仍有多神。理性既離人最近，審事既最準確，則不用啟示。

『上帝既然給了我們理性，而且比較確實一些，所以在這些事上，就不用啟示，因為我們既能由我們觀念的認識和默想，能得着更清楚的真理，那就永遠比這傳啟示所傳達給我們的，更確實了』。

洛氏縱或承認啟示之必要，但他以為人當用理性來審定之，以決其真偽是非。誠然，人是不能不需要啟示的，在基督教之合理性裏他說：

『啟示是必需的，因為人類，雖然本其天然理性，足以認識上帝，卻大多數失去了

對於神之認識，因爲關於道德的本分，人多少總是在黑暗中摸索。那理性之光，不足以明白的指導他們，因爲關於神的崇拜，仍須簡單化和純潔化。因爲人類仍需來世的賞罰，以勉其爲善。』

又有廷鐸 Tindal（1653—1733）曾著基督教與造化同始，他由上帝之公義善良完全而立論，以爲自然宗教已經完全，不再用啓示之補充。他說上帝造化之目的，不是爲他自己的榮耀或利益，因上帝不缺少甚麼。造化是爲被造者之福利而有的。因此神的命令沒有不是與人之完全，喜樂有關的。至於宗教之目的，不外道德二字。宗教是叫人在道德的本分上盡量的完全。

眞宗教是『心中恆久的志願，要行一切善，使我們在上帝面前蒙悅納，以完成我們被造之目的』。

至於道德和宗教之分別，就是：道德是『照着事物原理之自身而行』。宗教亦是『照着事物之原理而行，但看此原理爲上帝之旨意』。由此可知，道德是宗教之重要事件，倘

說道德和次要的事件並重，那就是給迷信，殘忍和一切邪惡，開出一條路了。

又有惠司忝 Whiston (1667—1752)，他的目的是要改正當代對於先知預言的觀念，當代一般護教者，慣用奇蹟和預言以證基督教之價值，說新約基督之事，早在舊約之預言中，而且預言之應驗，確實符合。惠氏固然不否認預言自身之性質，但他不承認二約中預言前後之件件符合，處處無訛。因此他就發表恢復舊約眞經一書，他努力於解決預言不合之困難，不得不將經文訂正，他以爲經文之濫，乃由於猶太人之造作。這就是「批評派經學」之第一步。無論如何，他看到了預言之不符合，又大膽的來校正經文。

吳司忝 Woolston 是甘橋之學者。他繼惠氏之後來抨擊奇蹟和預言二事。他說倘以福音中之奇蹟來，作基督神聖使命之證據，則甚無價值。他說我們果以奇蹟之字面，意義爲斷，那就太愚拙，屑小，矛盾，背謬，卑賤了，不合乎聖師之體統，簡直是巫者術士之行爲。因此，對於奇事，只得用「隱喻」的看法，用以代表基督在人類生活中所發生

之精神的感化勢力。例如基督趕鬼入豬羣之事，乃他救人脫罪而使邪惡歸於異端派。基督之復活表明他將人由猶太法律之捆綁中解放而入於自由之精神。縱或奇蹟，爲眞亦不能用作基督的虔誠，德行，智慧之證。甚至當代之護教者，亦常說奇蹟是惡鬼而非神力之作爲，沒有護教的價值。他的論文之發表，是在一七二七至一七二九年間，勢力不小。惹起了一般人物之反駁。

名哲秀木 Hume (1771—1776) 素以懷疑論問世，他除了著作哲學文字，亦曾發表許教之言論。有論奇蹟，論神佑與來世和論自然宗教。他對於奇蹟懷疑之要點，並不在乎奇蹟之可能與否，他所問的，是：一般人常以奇蹟之記載，以證教主之權威。但人究竟不能證實那用以證實宗教之奇蹟，換一句話說，究竟某宗教或某教主曾否行過奇蹟，是護教者所不能證實的：

『總而言之，無論爲那樣奇蹟所作的見證，連蓋然的程度都不到，更提不到證實。……人的見證是根據於經驗的。但物理之確實性亦是根據於同樣經驗的。當這兩種

經驗相反之時，我們不能做別的，只得將這二者比較，看那一樣的經驗更爲確實。照這樣說來，一切普通宗教就等於零了。因此，我們可以說，沒有人的見證有充分力量，能證實一個奇蹟，來作任何宗教之基礎。若不然，亦許有奇蹟，違反物理，人能證實，但在歷史一切的記錄上，不能尋見這樣的見證』。

馬吉佛特又引伸其意說：

『我們從歷史上不能證實，說任何一件事，是非常神力所做成的，爲的是要證明某一位的神聖使命。這是今日歷史家所公認的』。

秀木在第二本書裏又說，照着自果推因之原則來講，現在的世界是不完全的，當然那造世者亦是不完全的。決不能強說一位完全者，造了一個完全世界。我們看現在的世界裏，既然不能照着人的行爲而有公平的賞罰，則我們亦必說在將來的世界裏，亦就不能有公平的賞罰。

『我們固然可以承認，神或許有的屬性是人所未曾見神用過的，或許神的行爲是爲

某種主義所支配，是人未曾發現認為滿足的。但這統是可能與設想罷了，我們推想不到甚麼劇性和主義，只有我們所見過已經實用或滿足過的』。

『試問世上有公平果報的記號嗎？倘你回答說有的，我們在今世就滿足了。倘你回答說沒有，我們就無理說來世必有。倘你的回答，是在兩可之間，說神之公義，今世只行一部，將來必全實行，但是你無理來定規甚麼程度，你只能以今世的為定。』

這是他對於目的論和樂觀派之反應。亦就是一般人對於宗教之疑難。在第三部書裏，秀木表示根本的懷疑，向「本體辯」，「宇宙辯」，「目的辯」，進行打擊，宇宙亦許是自有的和「原因」一樣。我們亦不能由這有限的物界，來推想一無限的心靈在其後。世界的組織秩序，亦許是自然，自在的。然物質亦能如此，不用心靈。至多我們只能由有限的世界，推出一個有限的原因來。假定有造物者，他亦許是位幻術家，死上帝，男神，女神，或許多神。他亦許是全善全惡，或又善又惡，或是不善不惡的，多半是不善不惡，

無論理性的。

又有詹寧 Jenyns (1704—1783) 曾著基督教之內證，主張少用預言，奇蹟，來作基督教價值之證，却以基督教自身之品質，品行來作自證。論到經中之奇蹟，他說：

「我想牠們之可信與否，很在乎牠們所要維持叫人相信的宗教之可信與否。若要證明基督教之眞理，我們當先以其內在之神聖印記爲起點。究竟預言和奇蹟之可信與否，全在乎此」。

詹氏的說法就是「價值評判」，不但不能以預言奇蹟來定基督教之價值，我們反當以基督教之眞理，來定預言和奇蹟之價值。

最後有朱伯莫根等 Chubb Morgan 他們的思想大致相同。朱伯曾著基督之眞福音，內容以善行，悔過，審判爲要則。莫根著道德的哲士，內重道德之訓誡。並基督之恩助，以達宗教至善之生活。

別國的領袖

法國之傅爾泰 Voltaire (1694—1778) 爲歐洲大陸唯理主義代表人物之一。他的根本思想，仍不外「自然宗教」「人有善性」「努力爲人」諸要點，他說：

『每位有見識的人，每位好人，沒有不拿基督黨是當做可怕的。人只須有一個名稱，就是那未曾充分受人敬重的「有神論者」。人只須讀一本福音，就是那本大自然，乃爲神手所書神印所印的，這種純潔永久的宗教，斷不能產生醜惡來，像那基督狂所不能不產生的』。

因此他很不喜歡基督教，認爲狂妄，他又說：

『異宗教給我們和平，但耶穌來了，沒有和平，偶有刀劍。』

但是讀者當注意，傅氏之所以仇視耶教，是因爲牠的迷信和狹隘。但他並不仇視宗教，他在哲學辭典裏論到「神」說：

『甚麼？因爲我們趕跑了耶穌黨就必須趕跑上帝嗎？反過來說，我們必須更愛他』。

論到信仰，他說：

『信仰似乎是信從那假的，其實信從一位智慧的造物者，永在的而且尊嚴的。這不是信仰，簡直就是理性』。

論形上學，他說：

『倘在有神的意見中有難處，則在與此相反的意見中便有愚妄』。

傅爾泰以為在個人獨自的生活中，沒有神的信仰，或可勉強過去，但在公共生活之中，假若沒有信仰，則無政府主義和腐敗行為就必接踵而至了。雖然如此，寧可無神，萬不可要一位殘暴兇野的神，無神派仍較「宗教專制」「宗教迷信」為可取。

在法國除了傅爾泰，同代又有盧叟 Rousseau (1712—1778) 他的著名文字作品是民約論和愛米利之教育。盧氏不像傅氏那樣激烈，仇視耶教。他頗有神祕意味，富於感情，但他仍重視宗教中理性和道德之要素。在愛米利之教育中有話說：

『我兒，你的心中當常羨慕上帝。不要疑惑。無論如何，你當信宗教之正務是離人

設的制度而獨立的。正心是眞聖殿。在各派中，究竟愛上帝勝過一切，又愛人如己，是律法之總綱。沒有宗教能以捨去德行，除此就沒有別的精粹了。心之崇拜是主要本分之一，無信仰卽無眞德。』

『我和他（神）說話。我的心靈爲他的聖素所貫澈。我敬愛他的福賜，我感謝他的恩典。但我不向他祈求，我還向他索要甚麼呢？要他改變物之經常嗎？要他爲寵我而行奇蹟嗎？我本當珍愛神智所立，神力所佑之秩序，我反倒要他爲寵我而破壞秩序嗎？否，否。這種冒昧的願望當受責罰，不當受稱讚。我亦不向他求行善的能力，我豈敢向他祈求他已經賜給我的好處呢？他沒有給我良心叫我喜愛善德，給我理性叫我識別，給我自由叫我擇取善德嗎？倘我做錯，則不能自宥。我做錯是由我自取。我若求他改換我的意志，那正是我向他求他所向我要的。那正是要他替我做事而我貪其功。……信義之源，慈愛的上帝！我信托你，我心中最大的願望，是你的意志成就。』

但盧氏確信福音書之實在，斷非捏造的。倘人不疑惑蘇格拉底之行為，是眞的。則耶穌之行為，卽上帝之行為，更是眞的。倘有人能捏造福音書，那人就高過一切英雄了。

德國學者對於宗教之評論，尤不可忽視。賴馬路 Raimarus (1694—1768)是其先導。他曾作文以抵抗無神派和唯物派，而擁護自然宗教。但他對於耶教頗不滿，竟施以不客氣的攻擊。他盡力批評啓示的宗教，並啓示所以寄托之舊新二約聖經。他說批評二約就等於批評基督教。

賴氏以後有列興 Lessing (1729—1781)他曾刊行賚氏之文集，而自己又著專論曰人類之教育。他的見解比賴氏者平穩的多。他說基督教和聖經二者是有分別的，基督宗教遠在宗教記錄之先。宗教之要素，不在書本，不在信條，就在愛心。只要人能愛他的鄰舍，他就是眞基督徒，基督宗教和其他積極宗教一樣，不過是最高靈性的宗教演進中之一階段。靈性宗教是上帝自有人類以來所用之教育，在那最後最高的宗教中，基督教不能除外，必定完全卸脫時間性的限制和紛亂，就是那些埋沒和腐化宗教的東西。列興之

說，是今日「歷史宗教派」之先鋒。他不看現在的基督教爲最後的，他預見了將來的新世紀。基督教仍要發展，必到一種程度，而成爲「一切好人的宗教」即大同的自然宗教。今日車路亦派之說（見後），與此相似。

新大陸的「唯理有神論」，自然亦有澎漲的勢力。惟較晚於歐洲，以第十九世紀爲最盛。而且開了新的局面，即「一位論」之產生 Unitarianism 此一位論，反對三一信條，是阿利烏，阿米尼烏思想之繼起者。一位論之代表當推巴克和張寧 Parker, Channing(1780—1842) 他們的信條是「人性之尊貴」「上帝爲父」「基督爲教師」，基督是人以上的先在的被造之靈，入肉身而降世，他的本務不是救贖，只是教訓，以「轉迷啓悟」爲救世之事業。張氏力詆遺傳信條之害，曾說：

『有人說上帝使人生來完全失善，完全無助，說他使萬民失去了他們悔改所必需的幫助，然後使他們都陷入那爲不悔改之人而備的永火苦刑之中』。

他以爲這是極無理害人的道理。一位論就是極端賈勒文和葉德瓦主義之反抗。因此他們

主張，人性尊貴，自由，並基督之人道的精神，而否認福音所記之奇蹟，看爲神話。

（乙）唯心論之貢獻

康德之發現

自亞力山大派神學直至阿快那，他們所利用的哲學，是柏拉圖和阿力司多德之唯心論。至於近代教會所借重之哲學是康德以次的學說。從他以後，神學又邁進了一步，得着更鞏固的勢力。因其關係較深，茲作較爲詳盡之陳述：

康德Emmanel Kant(1724—1804)是德國可尼布耳人Konigsberg，他父親是馬鞍商販。他自幼以本市及市立大學爲教養之地，終身未曾遠遊。他的生活完全是那教授式的，純以讀書，教書，寫書爲事。終身未娶『他最先發表的是關於自然科學的文字，一切刊印出於其叔之資助。一七七〇年他在可尼布耳大學，充正式邏輯和形上學教授。一七八一年因其創作而大顯。他的態度，對於一般流俗的唯理家是輕看的，對於當代極端之

度誠主義亦是反對的。從此就看出康氏是位德學兼重的人，他對於當代制度的教會，曾一次發生衝突，幸無若何不良的結果。他的作品，直接和神學有關係我們的，就是純粹理性之批評，實踐理性之批評，美性之批評和純理範圍內之宗教，永久的和平等。Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason, Critique of Judgment, Religion Withi the Bounds of Pure Reason。

康氏之思想統系，固極宏大精微，此處難以審述。茲將其特出之處，簡略指出，以作神學思想之助。第一，他的哲學名為「批評的哲學」，他用批評二字，表明他的思想和以前諸哲學統系是有根本不同之處，他分哲學為兩種，一是「武斷哲學」，一是「批評哲學」。武斷哲學是將信仰建立在知識上，先有所信，然後用知識，理智，以解釋護衛其所信的，好像「信」靠着「知」才有了根基，有了把握。但批評哲學不是這樣，牠要問理智到底有多大的能力，有否限制，宇宙之全部是否完全能為理智所剖解，倘理智無能又該怎樣？「信」果因不能「知」就失去根據，沒有價值嗎？康氏批評的結果，是看出知識的限制

，同時保持信仰，實踐道德價值的眞實。他說「知」和「信」原有彼此不同的任務：自然物理的知覺和道德意義的認定是兩件不同的事。因此將信與知之範圍劃淸，各有其用，各有其值，不必互相衝突，亦不必互相借助，二者各自獨立。但信者不是不知，不過信之知與知之知意味不同，萬不可因一般知者有所不知，就說信者知之不眞實。反過來說，信者正有其知之深處。因此信之眞實性，不用理性來證明，亦不能爲理智所推翻。康德說科學所給我們的是屬於物界的事實，例如宇宙的生長，生命的發展，歷史的演進，都有自然因果律之遵循。但事物中有意義，生活中有旨趣，亦是我們所確知的，我們以生活中之道德性爲絕對確實的，這些道德意義亦是合乎理性的，屬於意志的，就是那廣義的，實踐的理性，實踐理性是知，情，意共同的源淵，尤以意志爲主要的。知是論眞假，意是論善惡。但道德價值是生活中之最高的價值。這是人之信，而且人知其所信者爲何。如二加二爲四一樣確實。不過不能強勉人知，却在人自由體會。因此有現象界和眞體界。眞體界是超自然的，超知識的，而宗教信仰之對象卽此超自然之眞體界。人有自

由的精神，卽此眞體界之一部分。

康學之第二發現，是心智或悟性自身之創造力。換言之，人得知識，不完全是靠外來的經驗的產物，知識之成功，尤在乎心智之創造結構。知識原有三要素，一是由外物而得的感覺，卽經驗。一是心智或悟性自身本有的方式或範疇 forms, categories 例如時與空之範疇。三是人之理性，或心智將感覺的材料，遵循範疇，組織起來，而後才成知識。這正與洛克「淨白心板」「感覺心理」之說相反，康氏宣言，知識不完全是被動的，印象的產物，知識乃是心之主動和被動相合而生的。「我」是知識中之主要因子。

康學第三個特點，是義務，本分之獨立性，或說道德之自動性，人當爲道德而行道德，不能有利害觀念在其間。人行道德是他的本分。道德和欲望是兩件事，欲望是自愛之一種形式，而道德是超過欲望的。倘人爲自己的利益而行善，那就是自私，就是墮落。義務，和利益是不可同語的。可見康氏是與快樂主義反對的。但當代之宗教觀念，頗受快樂主義之汚垢，以個人利害作勸人行善之餌食，以利勸善，失去宗教之尊嚴。

這種說法，就叫人感到義務和利己的衝突了。就像保羅所說當做的不做，不當做的倒做了。康氏叫我們看明白了，本分，義務，善行之尊嚴，這義務的權勢，是人所當聽受的，義務的權勢，即道德的範疇 categorical imperative，承認一切義務爲神的命令，這就是宗教。

康德就本於這種哲理，來作他對於宗教之估定。他既主張心之創造力，教義中首先受影響的即啓示。他說啓示不是授給我們甚麼人所不能知之知識，啓示不是授知，乃是經驗，上帝藉着人的意志和情緒來啓示人。凡經驗過上帝的即是啓示者，以基督爲最。啓示不在乎人說甚麼，却在乎人是甚麼。他問，倘若一件事不爲我的良心所讚許，怎能是上帝之命呢？道傳家常以神蹟之經卷爲憑據，其實啓示就在人實踐理性之內，因此，康氏不大贊成特殊的歷史啓示之說。人所得之啓示，非由外來，亦不能由他宣示出去，除非人自己來形成之。神之啓示，須由人心之動作以表彰出來。

其次關於上帝之存在，靈魂之永生，道德之自由，亦只能由實踐理性而獲根據。實

踐理性不能與人以理解，却令人必須如此推斷，康氏旣將理智限於現象界，就批駁了歷來所執之本體辯，宇宙辯，設計辯，爲不足證，而創立了道德辯。道德旣爲實事，則必有道德主宰。道德旣爲必行，而人又能行，倘令世不能完全實行，就必須永生。道德旣爲價値之事，必須自由選擇，以實現之。這都是信仰的事，人必須自由的冒險努力，以成全之。

最奇怪的，康氏之人性論，有偏於性惡之趨向。他性惡的說法，亦許是由他欲望義務二者衝突之觀念而立的。無論如何，他只爲人性之惡，是因人之自由而來的。惡旣生於自由，則不能遺傳或分授，惡者自己當負作惡之責，雖然如此，康氏深信改變之可能，人固能根本革除其思想習慣。人固能有意識的自動的由浮淺的欲望而轉到高深靈性的願望。人的生活確能有這自新過渡的程序，到底人心怎能改變呢？便是藉着品格的感化，模範的勢力，就能如此。馬吉弗特引伸其意說：

「品行是拯救……拯救是屬於品行的，在品行中而且藉着品行（來成就）。」

康氏以爲在品行之重生中，人實在能有道德的分享。至於人意志轉變之衝動，或由外來，由於高尚品格之感化，而此新意志之繼續，亦由此品格感力之維持。因此，康氏之「重生」「新生」觀念，是純然論理化，倫理化，生活化的。

誰是這位高大的品格呢？就是在血肉中表現至善理想的耶穌。不過當注意的，耶穌至高之品格，未必就是人心中至高之理想，還至高之理想，仍待發展。耶穌是促進實現此理想之至大者，而我們亦與至善之發展有分。耶穌是我們所能設想的至善，並他當代情景所能容許之至高理想的表現，止於此而已，後來焉知不能有更高的理想之設想和實現呢？因此，康氏不以歷史的耶穌人物，爲崇拜之目的，而以至高之理想爲人類所求，爲上帝所悅者。但是基督所表之至善，旣非人造，是超然的，就可以說他是上帝之子。後來車路赤之宗教歷史派即出於康學而演成另一新的學派。康氏說宗教有三種迷信。一是奇蹟，二是奧祕，三是恩惠的工具，或說恩法。由此可見他的宗教觀，是純唯理的。但他的哲學，對於宗教有絕大的貢獻，故此，有人稱他是「更正教派的哲學家」。

費希特和邵靈

費希特 Fichte (1762—1814) 亦是德人，他先讀神學，後習康學，在耶那大學充教授，在此著書立說，因受「無神派」之嫌疑，遂往柏林大學執鞭，自成一說。在法軍佔據柏林時，他曾發表告德國民衆書。就在此大學服務至死。至於他思想之要點，不外隨蹤康學而加以新的補充。前段曾述，康氏分現象界和眞體界。現象界屬知，眞體界屬信，是超純理的。這個說法，難免二元論之嫌，仍不滿人求進無已的知欲。到底那眞體界是甚麼呢？費氏要得一個回答，或說他自己要給一個回答。他說這眞體界豈不就是「我」，「思想的我」之產物嗎？他願作一種澈底的探求。他曾援引東方神話以發揮此意。神話說：地立在甚麼上面呢？在象背上。象立在甚麼上面呢？在龜背上。止於此而已。但費氏要問龜又立在甚麼上面呢？我們固然說：上帝創造世界，但再問誰創造了上帝呢？費氏答說，『若上帝是知識之唯一目的，若眞體是萬物統系之最後者，我們不能不說人，那思想者，想到了上帝，就造了「他」』。據他說，全世界連人在內，是那主體，我 ego

之不息的動作，在有限者之內，表示出來。這個說法很近乎無神論，但又很近乎汎神論，因此，難免遭人疑忌。但費氏最後在他人之天職內說：

『若上帝是思想之唯一物，他卽是人的思想之創造物。但是，我們須知上帝卽主體，實在的主體，那超然能思能知的主體，住在世界之中，造成了現在的世界。住在我們裏面，造成了我們。我們之所以能思能知，卽因上帝在我們裏面思想，知曉，行動，生活。世界，連我們在內，乃是上帝思想之返照。離了他，我們卽不能生存』。

由上所舉，我們知道費氏是如何努力要貫澈康氏所說之現象，實體二界。他要將天人打成一片，世界一貫而造成一元論。萬物一體，上帝表現在宇宙中。

邵靈Schelling(1775—1854)亦係德籍，他父是位牧師。他少時豪放自許，年不到二十，卽著書三本。廿三歲遂被聘爲耶那大學之教授，發表自然哲學導論，及超然的唯心論。後來因與同仁意見不合，又因婚姻問題，一時隱居。晚年矢力於文字工作，未竟而

逝，享年七十九歲。邵氏之思想，與費氏相近，然亦有獨自的見地以補前人之不足。費氏主天人一貫，而邵氏以全部自然爲智慧之漸進的程序，以意識人格爲極境。換言之，自然是智慧之表現，由卑而高，以至達到意識人格。自然，是「我格」Ego之進化，正在品格之製造中。一切自然物體，皆爲心之可見的象徵。前人曾說智慧只住在造物者之心內，而在自然之外。人常用時計以喻自然，以造物者如機師。其實智慧就在自然之中却不在自然之外，是隱在的。前人又常以人和物相對待，以人格爲固定不移的。其實人物一體，由卑而高，由簡而繁，由無知而到意識，由無德而到是非價值之品格，全部都是進化的。全部是自然機體，自動自生。是意念之自現。科學固可將某部自然，作分析研究之客體對象，但須知全部自然，當是主體。是「智慧的生產」intelligent productivi。一切現象是其自啓自現。這是邵氏之絕對的唯心論。但亦是現代進化論之先導。因此，他的學說是動的生的一元的宇宙觀。天人一體，人物一體。但潛在的上帝，是大規模的全統系的進化之動因。本段將費邵二氏相提並論，因二氏之說，正是互相成全，造成了

哲學之一貫之道。似乎與神祕主義之神人合一，殊途同歸。

海格爾

海格爾Hegel (1770—1831) 亦係德籍，少時肄業於杜賓根Tübingen大學，惟天資啟發較晚，不若邵靈。一八〇一年他在耶那講學，當時勢力亦不若邵靈。一八〇六年拿破崙得勝之時，曾將此大學停閉，他遂應柏林大學之聘，以繼費希特之教席。在此著書立說，不幸受本市瘟疫之傳染與世長逝。他的主要作品是：心之現象，宗教哲學，歷史哲學，藝術哲學等。Phenomenology of Mind, Philosophy of Religion, Philosophy of Art.

當注意的，海氏固為哲學家，但他原本的興趣和思想是屬於神學的。幾乎可以說，他為神學而讀哲學，難怪他頗努力於信條之解釋，例如對於「三一」之解釋，他自許為空前的，以為教會普通的看法，失了原意，而他的理解正是做了教父所願做而未曾做到的。我們對於海學當先注意之點，是他的哲學方法，這是他由觀察體會宇宙事物之運動而發見的。他不甚贊成費希特之「萬物生於主體」，和邵靈之「萬物進化」。認為過於

空洞。他注意於事物之實在運動。在運動中他發現了一條原理卽「反」，「正」，「合」的原理。例如冷熱，光暗，內外，動靜，是非，民主和專制，自由和權威，個人和社會，唯物和唯心的宇宙觀。這一切正反，是生命之運動。只有死物不能變易。因此在活的宗教中，基督有時是神，有時是人，啓示有時是自然的，有時是超自然的。在宗教內，理與信總有衝突，在道德界，總有善惡，上帝總是或隱或現。費希特說，眞體之原素是靈。但海氏說，眞體固然是靈，但總有正，反，合的現象。因此他的辯證法是正，反，合三段的辯證法，thesis, antithesis, synthesis。

他用此法以講「三一」。第一，上帝願意自顯，第二，上帝顯示在基督裏，第三，聖靈是上帝基督共同之靈。上帝是啓示者，受示者，又是啓示之全部。他說前人之弊，在於神人相對的觀念。因此或誤解「三一」爲三神，或反動而說上帝是獨一抽象之主。因此在基督性格上，總不能調和。但依海氏之三段法，靈是活動的，能有三樣表現而不害其眞體。

上帝是能知的，他顯示在自然和人類當中，人爲自然之一部，基督是至高者。倘問聖經中豈不說上帝子之先在嗎，在創世之先，神性中豈不早有三位的區別嗎？海氏說還是希拉之老觀念，不要忘了聖經非知識之源，聖經不外是神向人顯示之記載，設立三一信經之教父，亦受了那抽象不變的上帝觀念之影響。其實眞體是活變的，至大的，奥秘是「生長」。人類之完全非一時可成，而基督對於人類之完成，是主要的動力。基督與人能力以完全上帝之本意。因此，基督性格之神人合一，乃道德靈性的合一，行爲意識的合一，神靈在眞人裏臨格而實現了，這就是基督之神聖處。基督之化身，並非兩個不同之體強爲結合，乃一貫之靈，貫澈了全品格之中。

因此，海氏之拯救觀亦是一貫的，拯救當由個人向外伸張而入於社會之中。人生在世，有其本分，倘人撇去社會中之本分，即成爲空虛的了。故司佗主義，禁欲主義，個人主義，皆非所取，人不能只謀個自之靈魂得救。拯救是個人只能在普世歷史的劇場上所能成功的。「教會」固然是超個人的團體，但教會絕不可和世界對峙而獨尊，教會倘

十二

自倨爲聖而鄙世界爲不聖，那就大錯了。果然這樣，教會不但害了社會，且害了自己，因爲教會自大，反變成了偶像，制度，教閥，虛僞。一切人生之方式，當是聖的，政府，家庭，商業，及別樣社會生活，都是聖的。這樣，海氏將宗教社會化了，開了後日「社會福音」之先河。

總以上所舉，近代唯心論，對於宗教有何貢獻呢？（一）情意和理智是同樣實在的。（二）道德和宗教是可離科學而獨立的，有其個自之權威。（三）上帝是靈，靈之表現是一貫的。貫徹在萬物之中。（四）人之拯救和教會皆當社會化。

第十七章　神學之改造

近代唯心論既認「實踐理性」之獨立及優越，就爲宗教打開了牠應當走的而到現在才重新發現的一條路，就是宗教不怕理智之批評，而且不賴理智之援助，但同時認這種實踐價值是根本合乎理性的。康德將理智縮小了。而與「理性」二字以廣大之意義。在他以後，順着這條路來發揚宗教本身的是施來爾馬克和黎秋二人。他們是神學之改造者，影響直到現在。

施來爾馬克

施來爾馬克 Frederich Ernst Daniel Schleirmacher (1768—1834) 生於德之布利司路，他父是位更正教會牧師，他肄業於哈拉大學 Halle 畢業後先爲普魯士某貴族家之教師，繼爲某鄉村之傳道士，又爲柏林喀利他醫院之傳道士，在一八〇四年充哈拉大學教授；一八一〇年在新創之柏林大學充神學教授，同時指導關於該大學教授人選及組織諸

事。(在歐美大學中神學原不與其他學科分立)他雖為大學之教授，行政者，著作者，然同時也是牧者和傳道者。在柏林與一般名流交遊，如施雷華大曼德森之輩，頗得社會之令譽，使柏林大學聲價倍增。他著名的宗教作品是論宗教，獨言，基督教發總論，倫理學Reden uber die Religion, Monologen, Der Christliche Glaube, Ethik。

施氏之思想，當然蘊藏在他的著作之中，他的論宗教是一部極有勢力的宗教哲學。說宗教是虔誠感情的狀況，是『絕對倚賴（神）的感情』。基督教都是這種宗教。一位基督徒當然因着基督對於上帝有絕對的倚賴，甚至於說，倚賴基督。基督教是積極的宗教與人類歷史中之事實是有直接關係的，尤與基督耶穌之品格有關係。但這種關係，不在乎甚麼條文，誥誡。乃由於解釋信仰，即經驗。信之實質是人在基督裏所得的復新的經驗。並由基督而得拯救。這種內部的經驗，非由純粹思想而生，亦不倚賴思想。這種經驗和別的經驗一樣，我們只能認可，只能形容，是原來的事實，却非由思想可以造成的。傳統的教義，以為基督教之內容是一些信條，由啓示而來的。施氏却以為基督教是

一種意識，由基督的品格所感應刺激而生的，這種信仰的意識，當與一般心靈作用相提並論。他反對那唯理主義，以爲信仰不在學說，講解，信條，乃在經驗。心之狀況是宗教。由耶穌而得之宗教，是基督教。信仰是個人的事。但這經驗又是公共的事，在「基督的意識」中，有那共同的要素，而這共同的要素，表現在歷代各族各人中。這含有基督教意識共同要素的一般人，卽與教會之精神，斷非盲從信條，墨守制度之輩所強勉結成的團體。因此，信徒所有之經驗，只能分享，不能言喻，更不能制定條文以命令人。由此可知，施氏之宗教觀是立於經驗上，以經驗爲宗教之實質。

耶穌在施氏之思想中，確佔了「中心的地位」。是他所諄諄告人的。雖然「只由耶穌，人能知神」這句話好像過於神祕。但無疑的，施氏說，耶穌在啟示中佔了絕對優越的地位。惟獨由耶穌基督的人格，品行，人才得着品行的改變，卽是拯救。耶穌是人改變之發動原因和維持能力。甚麼是拯救呢？施爾引伸其意說：

「一個人的拯救，就是由他「低等自覺」昏昧微弱的狀況中提拔出來：而到這「高

等自覺」活躍剛強的狀況，恢復了他自決向善之能力。如此拯救是道德的靈性的，現在的，亦是將來的。惟獨現在眞實，才能將來完成。這拯救是上帝之靈之行動，與人之自由之靈合作，而改造了人的性情和生活。」

基督是人類之唯一救主，人當絕對倚賴他。但這話和遺傳的信條不可同語。據遺傳之觀念，基督之拯救全是外面的事，律法的事，巫術的事，直到現在，「靠賴基督寶血」之意，幾乎完全成了外面的事，好像贖罪之祭代刑之死，是業已完成的交涉，預備好了，只等着人來利用。但這些外面的，律法的，巫術式的拯救，好像甚麼東西，給我們買好了，分給我們，送給我們。施氏認爲這是不可能的。穆爾又引伸說：

『拯救之發生，是在人的靈魂之內……由上帝和基督，或由上帝藉着基督而來的恩賜，不是別的。所不能少的，就是從耶穌的品格裏，分給我們智慧，恩惠，靈力，而人自由的接受在他裏面，又從他裏面發揚出來。』

『基督的意識所包含的，除了那倚賴耶穌的意義以外，又要和耶穌有道德聯絡（同

志）的意義，和他有靈性的同情。人的意志和上帝之意志，有自由的運用，像在耶穌裏所啟示給我們的一樣。人之意志是要專心在他自己裏面，將耶穌的意識，經驗，品行重現出來，到那最可能的程度。」

論到罪惡，就是低等本性將我們的「感覺的意識」Sense-Consciousness 把持住了，叫我們照着感覺來決定生活的方向。這感覺界的勢力，居在我們的「上帝的意識」God Consciousness 以上，於是叫我們發生不快樂，有失敗悲痛的感情。於是乎覺得拯救之需要。此處施氏所用「感覺」之意，即保羅所用「肉體」或「情欲」之意。

「原罪不是別的，就是這低等本性優勢下所生之不良的狀況，而此低等本性之不良的狀況，是人類所通有的，即遺傳所謂之原罪。亞當亦在此例，因此亞當不是由聖境「墮落」」。

反過來說，那「上帝的意識」就在我們裏面成了能力，是剛強之本，福祉之源。這是特殊的經驗，是基督感動激勵之效果。至於我們能以接受這種激勵是完全與心理學之原則

並道德人物的原理相合。自然道德動力之程度不同，乃是自由的。是從外面，上面，從一位與「人類理想」而來的。施氏將基督和「道德理想」看作一事，耶穌與基督二名字亦可換用，那能救我們的上帝意識，能由耶穌之性格，或品格而來，因為這意識在耶穌裏是充分無比的。如此，理想和性格，在他裏面竟合而為一了。基督既是模範理想，則他是位品行無瑕，知識無訛的，是絕對完全，與衆不同的，他是「道德的奇蹟」，是關於上帝新的靈性的創造行為，但福音所記童生之事，與此「道德的奇蹟」無所增減，信之不足為證，捨之不足為損。

施氏不以聖經做信仰之基礎，新約全書只是「基督意識」的產物是古代人之基督經驗的記錄。我們所以拿聖經做恩惠之媒介，就是因為牠是前人原始活潑確實的經驗記錄。聖經之所以為靈感之產物，只因牠是古教會共同靈性(精神)的產物。這共同的精神就是為基督作見證，因此，聖經之權威，絕不在乎「靈感」像那遺傳的觀念，新約的靈感，全在乎耶穌之品格，我們的信仰，我們信聖經都以耶穌之品格為本。

在獨言裏，施氏發表他的倫理觀念，宗教之實質既是人依賴神，照樣道德之實質是人依賴人，互相依賴。人常爲時代及環境之奴，人只有浮華自我的生活，人成了「自私」的爲「自私」所吞。倘人總是孤立，則決不能實現道德：

『人離了同人，就不算甚麼，亦不能成就甚麼』人的工作和幸福全由合作而來。其實別人的幸福，不但影響我自己的幸福，可以說，別人的幸福，卽是我自己的幸福，宗教是神我之合一，道德是人我之合一。道德是「人道」之個體化，正如宗教是上帝之個體化，人之克己，捨己，正是藉着爲人生活服務而實現自己。實在說來，人與人之合一卽人與神合一之變形，因此事人卽事神，「事奉上帝」除此以外別無意義。從此可見施氏是何等神祕而實踐呢！

至於形而上的問題，他就列爲次要了。論到上帝，他很近乎汎神主義，他主張我們不將「品格」personality 二字用在上帝身上，上帝是無限永在的，倘神有「品格」，則神反倒受限制了。上帝是永久創造的，不能與時間有關係。神只可說是「主因」Causal Agency

造化當指全世而言，不能單提某特殊事件。神是世界之「潛因」潛在的原因 immanent cause 全能之意無非指明許多「次因」都是神力之表現，是神內不必再蓄蘊的餘力。全知之意亦不外，神之治力是變動活潑的，只此而已。至於計劃，執行計劃，就不能歸之於神。全知與全能好像亦無大分別。因此，上帝不是有個體和品格的一位，乃是潛在主動的能力。

至於「奇蹟」一節，倘說奇蹟是「外力干涉」之結果則不可信，倘說奇蹟之現象，倘眞有其事，是自然界中原來潛在能力之效果則未爲不可信。奇蹟不能作我們信基督之「構成分子」。不過，否認奇蹟則對於福音著者有所輕慢，對於彼等之記錄，難免過於蔑視。基督復活是其明例。既有多人證見此事，何可忽略呢？升天一事，亦未嘗不可，主或許能有釋然的生活。

基督再來一事，可看爲人類最後之結局。究竟基督自己是異奇事。不可看祈禱爲對於神而發之效果。祈禱當是追憶基督之言行並願望天國當行之事。祈禱不可求意外之

事，當求神造化以內之事。永生有時是私己，有時不然，人之最大目的是人，神在基督內合一而使全人類之個人完善化。永生是永福，而以永刑爲不可能，因爲永刑干涉了天府之永久快樂。「三一」之義，亦非三位鼎立，三一是神三期之表現，頗近撒別利烏之說。

施氏之學，因有偉大之貢獻，然難免極端於是有中間派之成立有多納，米勒，倪齊，洛特，李西烏，黎秋諸位 Dorner, Muller, Nitzch, Rothe, Lipsius, Ritschl 其中以黎秋爲著，幾乎獨立一系。

黎秋學派

黎秋 Albrecht Ritschl (1822—1888) 生於柏林，是路德教會主教之子。他讀書於崩和杜賓根大學 Bonns Tubingen，後在崩大教授。一八六四年被聘至戈廷根 Göttingen。一八七四年充新普魯士之韓挪維亞教務議會委員。黎是虔誠主義世家之產兒和施來爾馬克一樣，但他對於「虔誠」和「神秘」主義却持反對的態度。他看將信仰之把握，完全放

在經驗上是不妥當的。這是他後日「歷史實驗主義」之張本。黎氏重要之著作是老羅馬教之原起，基督教稱義與復和之要道三大卷，只第三卷譯成英文，名曰 The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation。

黎氏之中心思想，是「歷史的實證」或「宗教的實驗」主義，他以爲聖經以外的啟示是無價值的，一切基督教的經驗，離了歷史的基督之勢力，亦無價值。他的定義說：

『我們的宗教之基礎，是上帝之自啓，在歷史的耶穌基督之個自生活裏表示出來』。他以爲神學之唯一盼望，是將形上學從神學中完全除掉。他想在他以前，從來無人將施來爾馬克之話完全做到，即謂宗教不是思想，宗教思想只是宗教的功用之一。自然，黎氏之神學，仍離不了認識論之輔助，但他的認識論亦多脫胎於康德和羅齊。他的認識論之根本主張是「價值評判」和「物體評判」，人知識之對象，客體，原沒有分別，而其分別，則在主體，或主體不同之態度。宗教所關心的是屬價值界的 werthurheile，就稱之

曰「價值評判」Value-judgment。我們對於世界之估量是看牠能否使我們發生快樂或痛苦感情。人對於上帝之思想，是唯一價值界的事，因為這個思想有叫人得到至善之價值，與人以精神的平安和對於世界之勝利。究竟上帝自身是甚麼，我們不能知曉，倘要確知眞體，那我們又變成形上學家了。我們只從宗教信者之立場就能知曉上帝是甚麼，這種知識是本於宗教經驗的，「上帝是聖愛」。這就是價值評判。但是，倘若要知道上帝必是甚麼眞體，爲要將些屬性歸於他，那就是離經驗之基礎而立論了。

黎氏之用意，是要將神學唯一的建造在耶穌基督的福音上。這種神學我們可以用喜樂和把握來宣傳。當黎秋時代，人因哲學科學之無定向，幾乎喪失了宗教之勇氣，但黎氏又喚起了人宗教之自信與深的快樂精神。他打破了路德宗之制度化，矯正了杜賓根學派之自大，反對那虔誠主義之過度情操。他重看倫理，實踐，並入在世界中實際本務的問題。我們再說，黎氏是以「基督品格」爲中心的，那道傳的神學之缺點，是「先論性格，後論事業」，然而主之性格，究竟是奧秘的。因爲他是神聖的，所以才是奧秘的。

這樣說來，最穩妥的方法，最平順的路徑，是『從已經知道的事業特徵，來推論他性格中人所不知之品質』。由已知者，求未知者，由已經啟示的，求未曾啟示的。對於上帝之認識亦是這樣。但歷來人不這樣行，人常誤將概念認爲事實，以爲得了概念，好像就眞知神之性格了。

甚麼是基督之事業呢？就是拯救。甚麼是拯救呢？就是品行改變，但不是拯救在先，改變在後，好像兩件事，『拯救即改變』。基督工作之證據，即在意識和歷史當中。這是從心理可以探討的。用這所得的材料，我們就可以論上帝了。耶穌的性格，拿他在人心中所發生的事業功效爲證，即是極大的啟示，極強的論證，叫我們知曉上帝之性格。我們不再說，『基督徒想基督是像上帝』，我們當倒過來說：『我們想上帝即在基督之拯救工作表現中』。這是黎氏所最主張的，從來人想基督的工作之效果，是改變上帝之心，改變上帝之態度，於是就用代刑，贖罪，諸字樣，這是安色木和特士利安之說。其實正是錯了，基督工作之效果，當是改變人之心思，人之態度。還有一點，從前人想

拯救是個人的事，自己得救，作天堂之一份子，自己得救，就算成功，就算足了。其實不然，拯救是在人羣中的生活所造成的，人當在實現人類福樂的制度裏，來做積極的活動的分子。實在說來，除非人專心貢獻於天國人羣之中，即無所謂之得救。人當是制度實現之工具，這個原理，亦成了後日社會福音之基礎。拯救的意識須包含：罪和蒙赦意志和善念之恢復，仁愛，並苦難中得勝的精神。生命不爲今世所限。今生不克窮其意義。

但彼神祕派過於主觀化了，焉知一位佛教徒，不能宣佈其思想感情爲基督的呢？神祕主義有時到了畸形，乖謬的程度，神祕主義沒有標準，除非以基督生活之上帝交通，和我自己之神人交通來比較。這一切都在福音之歷史中。

罪是普遍的，但罪不是由遺傳而來的。換言之，黎秋否認「原罪」之說，像敖古司丁所講的。罪是人經驗之事，新約中並未言罪之承繼，罪是人之自由過度，由於本性之衝動，罪是人受誘而自私化，但罪是多人行動聯和的結果，意即社交的遺傳，代代相傳成了「罪國」。「罪國」有吸引之力但不能完全除去人之自由能力。至於自然痛苦之是否爲

刑，全在人自己意識之解釋。最大之刑，是將人神交通之權利除掉了。死亡亦不是「首罪」或「本罪」之刑罰。蒙赦之罪，都是無知誤犯之罪。究竟有無永不悔改，誠意抗主之罪人，這不是人力所能知的。

黎氏之從者頗不乏人，其學派之勢力，至今猶存。著名弟子有狄可夫，盧達 Dieckhoff, Luthardt, 又有喀夫坦 Kaftan 曾著基督教之眞理，英譯 The Truth of Christian Religion, 又有賀曼 M. Herrman, 曾著與神交通英譯 Communion with God 他們的思想大體相同，玆不贅述。

歷史觀的批評派，司超司

司超司 David Friederich Strauss (1808—1874) 德人，少在杜賓根及柏林大學讀書，一八三二年在杜賓根神學科充助教。一八三五年發表耶穌傳，大受反對，後辭去教席。一八三七年向評者答復，在此書第三版時，稍示讓步，但在一八四〇年又完全恢復其主張，絕不退讓。一八六〇又寫平民之耶穌傳爲使此書大衆化。對於一切評者有嚴重苛苦

之答覆。最後出新舊信仰一書，幾乎完全與基督教決裂而趨向唯物論和悲觀主義。Leben Jesu, Leben Jesu fur Das Deutsche Folk, Der Alte und der Neue Glaube。

司超司以福音中之材料，多靠口傳，既係口傳，則難免後代色彩，無「原始史料」之確實性。在他的耶穌傳序文裏有話說：

「正統主義者，和唯理主義者，都從錯的假設作出發點，以爲他們在福音中永遠有證據，甚至對於事實有親眼目視的證人。因此都使他們不能不自問，在這裏所非常證明的，到底能有甚麼眞實自然的事呢？我們須知那著者所證明的，有時不是外面的事實，不過是觀念，常是最有詩意優美的觀念。這些觀念是目視的證人之造作，無意之中加在事實上的，是由事實而生之想像，和迴憶。這些想像和迴憶在當代是極自然的，亦是照着著者之文化程度。但我們在此處所有的，並非虛僞的造作，亦非眞理之誤解。乃是一種受型性的，天眞的，同時又是極深切的對於眞理之了解，是屬於宗教感情和詩之眼光的。這些結果就成了小說式，神傳式，神話式的文字，

常能表現靈性的眞理較比那僵硬的散文成功尤多。」

這種說法就幾乎將所謂歷史的著成了神話，從前縱或有人用神話來講復生與復活，但司超司竟用統系化的神話來解全福音。雖然如此，司氏卻不以此種解法爲不虔誠，或有任何道德的瑕疵，我們並不因此減少我們歷來尊重聖經所懷之虔敬。反之，他認福音爲詩的精神之產物，正使耶穌之歷史更加奇妙，這正是著者按其文化程度懷抱極大熱忱無意中所產出的作品。他說前人拘泥文字之形式，反犧牲了神聖之內容，而他自己的方法，雖犧牲了小說文體之歷史性，卻保守了永久的眞理。他說原始信徒懷着關於已故的夫子之觀念，經過一世之久，足能變形成爲實事編製成爲故事。民衆一切別種神傳之起源亦是如此。耶穌之紀念，旣由口傳，豈能逃出此例呢？司超司這種極端將「福音神話化」的文章，就惹起了反動，吳耳曼 Ullman 是其領袖。吳氏所最痛惜的，是司氏沒有將福音中之歷史和神話份子分開。更可惜司氏將歷史耶穌之道德品格的勢力蔑棄了。試問是耶穌創造了教會，或是教會創造了耶穌呢？吳氏說，當然歷史的耶穌之品格，是教會之

基礎。因此，我們要將福音中之歷史成分和神話成分區別出來。這等工作即是經學，即「高等批評派」產生之時期，而以包爾身當其衝。

包爾

包爾 Ferdinand Christian Baur (1793—1860) 亦德籍，在一八二六年充杜賓根之教授，爲海格爾之熱心弟子。他的重要貢獻是基聖教信條史。及經學。他在司超司之著作問世以先，已專心致力於經學，奠近代經學之基礎。他先研究保羅之書信，在一八三一年發表歌林多之教派一書，力陳猶太系的信徒分子與保羅牴觸之原委。在一八三五年發表牧師書之研究。論第二世紀教會對於唯知主義者之抵抗。他說我們欲知原始教會之情形，則當注重此點，却不在乎著者權威之爭執。在一八四五年又發表耶穌基督之使徒保羅，這本書叫人發現當代教會分裂衝突之情形，而改正歷來所持原始教會平和統一之觀念。他說保羅之世界宗教觀，與猶太狹義法律之彌賽亞觀相反，約一百五十年之久，從此才有「正統教會」之產生。對於這種奮鬭進行發展之見證，即新約之各書卷，是在第

二世紀完成的。在西曆七十年以前的經卷只有四部，加拉太，羅馬，歌林多，啟示錄。

包爾之經學訓詁，固有錯誤之處，但他是第一位將歷史方法用於經學的。他的新獻是看出基督教因與猶太主義相爭而得自由，以致成立了教義之統系，組織了教會之團體。

他說第四福音是脫胎於唯知主義。「邏戈」降世成人，光與黑暗相鬭，即是「唯知派」之體，穿上「耶穌的傳記」之衣，因其滿了「臆想哲學」之色彩，就失了歷史的眞理之保障。因此，其著作人和年代均不確知，總不能在孟屯運動之先，意即第二世紀之末。第四福音正代表那追憶耶穌的生活而細心構造經典的文學潮流之開端。約翰福音之所以如此，即形上學之理論，哲學之解釋，和耶穌品格之倫理靈性要素混合的產物。

包爾之方法及結果，雖未盡滿人意，但他不朽之建樹，是這種「歷史觀之批評法」。我們不但要問在經卷之敍述中，甚麼是實在的。在這一問以先，還有一問，即經卷與寫經卷的人有甚麼關係。我們很難決定到底那證人，在某事件上，所實在見到的實事是甚麼。我們沒有史料以作我們判斷之根據。由書卷中我們或許看出證人是甚麼樣的人，他

對於事情有甚麼樣的看法，又有甚麼樣的個人意見personal equation以敍述他所見的。我們須知著者寫書之目的，每位著者脫不了他的「時代性」，可以說著者所認爲最重要的爭點，當然對於當時爭執的派別主張有最深的印記——此卽著者和著作之動向。保羅書信是對方之反映，耶穌傳記亦各有向對方表示之特點，著者之心理越簡單，則他對於自己所祖護之點越不理會。除非如此，我們就不能明瞭福音中所說的。包爾用平生之力於經學之造成，他的工作開了新紀元。此後七八十年中新約學者皆努力於此。

哈那克與信條史

自包爾以後，學者公認新約和舊約一樣，不是一手所寫，一舉造成的，乃經相當年月之選擇演進，始有統系的編製，成了經典。第一，須知經典之集成是一種生長。在原始的教會當中，在今日認爲新約的經卷以外，原有別的書卷，在教會中流行通用。亦有今日認爲經典的書卷，在原始教會中並未通用。至於我們所謂之信條方式，在原始教會中亦通用。甚至教會之組織及管理亦不一致，有時不能用「教會」二字以代表之。等後

來信仰崇拜之情形漸趨一致，於是才將關於耶穌至實之記述及使徒的書信，彙集一起。因此，一部新約是漸次而有的。第二，我們的態度應當開放，須知聖經，不過是古代基督教文學中之一部。我們須研究「經外」之文學，才能多知經內之真諦。但誰是這些經外的文學思想之著者呢？這就是基督教信條史的著者，所當下的功夫。在此最有貢獻的，當推哈那克 Adolf Harnack（1885—）。他生於俄之杜耳帕 Dorpat，他父是杜耳帕大學之教授。哈氏在來普齊 Leipzig 讀書，後教授於此。後又屢次被聘到吉林，馬伯，柏林，諸大學講教會歷史。他生平對於舊新兩約之考證，訓詁，大有發現。又著空前之信條史，重要者爲古代基督教文學考，新約考證，基督教信條史 History of Dogma 英譯七大卷。其中追索歷代教義信條之沿革，以見基督宗教之價值。穆爾用一句話總起來說：

「上帝是在我們裏面來救我們。上帝在耶穌裏成功了正義和仁愛，是世界從前所未曾見過的」。

哈氏之何爲基督教一書，至今人猶口誦不已。

耶穌傳

前段提及司超司和包爾之關於新約的驚人著作。尤以司氏之耶穌傳爲甚。但在法國亦較早出了一本耶穌傳，是瑞南作的，此書於一八六三年出版。係用歷史方法，而刊行的，基督教之起源叢書之第一部。此傳出世之第二年，即有司超司之民衆的耶穌傳。相繼出版。

瑞南 Renan（1823—1894）法人，他先預備做祭司，後改志而讀東方語言和歷史。曾遠遊東，方以帕勒司丁爲其「第五福音書」。充法國大學之希伯來文教授，一時因意見不合中止。在一八四五年，他和羅馬教脫離關係，終身爲法國研究院之委員。他作耶穌傳之宗旨，是要將耶穌從信條之黑暗中取出而放入他們同胞的生活之中。他以耶穌是位國家主義的領袖。是位奮鬪不倦壓伏興起之英雄，永遠向着最高理想進行的。但至終遭遇悲慘的失敗，這失敗是因一般事實對於他的理想之反抗而來的。至於歷史的基督卻是抽象的一位，未曾活在人間。但他以爲一種文藝的美談，雖不告我以歷史的節略，然

假借文藝家的直覺和筆法，反倒能使一事現實化，或將一位品格活現出來。較那嚴格史家之能力尤大。他以爲對於耶穌傳之極大困難，是「史料不足」，或說沒有確實周詳的史料。

在一八六四年，有外測克耳 Weizsacker 曾著佈道史之考證，以耶穌之生平爲其主要內容。又有沈克爾 Schenkel 曾著耶穌的品行。在一八六七至一八七二年間，又有凱慕 Keim 之華撤勒人耶穌英譯五大卷。在此數十年中，關於耶穌傳之著作竟如此之多，可見一般宗教學者，對於「耶穌中心運動」興味之濃厚。到底耶穌之品行命運，是人類中不息的宗教興趣。

除上述諸人外，又有舒樂耳 Schurer 曾著耶穌基督時代之猶太民族史甚爲珍貴。又有白施拉和外司 Beyschlag, Weiss 亦著書論耶穌在批評的事工上，有豐富的貢獻。侯次曼 Holtzmann 之作品，耶穌的生平亦極盡史家之能事及學者之手筆。又有施外次耳及三地 Schweitzer, Sanday 二位之鉅作，一是耶穌傳者之歷史一是近代耶穌生活之研究。

很奇怪的，黎秋雖極重歷史的耶穌，然他亦謂研究耶穌傳史料之不足。他說我們簡直不能作一本耶穌「傳」。我們明白耶穌，是由於信仰。李德 Wrede 說，我們不但沒有充足的材料，縱或我們有甚麼材料，亦絕不是有「傳記」性的。現存的材料，多是護教的宣傳的，不是爲作傳而作之文字。

憑以上諸位學者研究之結果，可以說我們沒有充足的原始材料，用以寫一完全的耶穌傳記，人對於耶穌所發之困難疑問，和對於別種史料之文獻一樣。古代許多人物之生活，受了愛他敬他者之包圍粧飾，令人難得眞相。步色 Bousset 所著何爲我們對於耶穌之認識一書，言之頗詳。但穆爾有句話，値得注意：

「耶穌品格中之性質，有超然的動力，激發出我們的敬拜。倘若我們研究歷史，不給品格中那難測的要素留餘地，那就不算明白歷史。」

舊約的問題

從來人看舊約是一部整個遺傳下來的靈感的書，其中預言是爲新約而發的。新約是

舊約之應驗，到了司皮挪撒 Spinoza（猶太籍哲學家，從五經之一部分當中，看出摩西著作權之疑竇來。在第十七世紀，有羅馬教之學者亦曾對「聖經萬全」有懷疑之表示。到了十九世紀，漸有革命之萌芽，以五經及歷史書之大部分有神傳的性質，以摩西之著作權，有可疑之點，以先知書在法律書之前，以猶太之經典有沿革之痕迹，以猶太主義與別的閃宓地宗教有連屬，以猶太教與基督教有眞切的關係。

舊約批評派之先鋒是瓦略 Vatke (1806—1882)，他是柏林大學之教授，重要作品是舊約之宗教，和司超司之耶穌傳同年出版（一八三五年）當時人注意於新約問題之爭，故對於瓦氏之書，未能兼顧。無疑的，瓦氏之工作，正為後來諸專家打出了一條血路。其後荷蘭之昆燉，德之魏耳豪森，英之司密司相繼而起Kuenen 1870, Wellhausen 1878, Robertson Smith 1881。他們說以色列之先祖，不必定是歷史人物，摩西不是那些繁細法典之創立者，以色列為選民一事，亦是神話。預言非神直告，乃是人為的，是以色列人最高精神之顯露，預言不在事實之先，乃時勢之產物。更不能說有甚麼彌賽亞的預

言，這一切必須「自然」之解釋。

一九〇〇年步德 Budd 發表了舊約之經典，他完全以舊約書之內證，作批評之根據。表明舊約是由若干世紀生長而成的東西。由主前六二一年的約西亞發現「聖書」律法書起，直到耶路撒冷陷落之後。所謂之六經史記，先知書，都是經數百年之編輯訂正而成的。古代無「著作權」之可言，倘有甚麼文字記載，不歸於民間，則為祭司所私有。其中重述，擴充，再編之事大有可能。預言則歸之於某某顯要人物，但這一切並非故意損壞文字之歷史性，他們簡直是不注意於歷史性之重要。祭司派重寫國史之事，由古代以色列族看來，是極自然之事。

據猶太之遺傳，摩西律法是在曠野寫的，史記是在士師，列王時代寫的，同時有大衞之詩篇，及所羅門之格言，然後才有先知各書及以斯拉尼希米等。等到魏推 De Wette 他將這舊的次序推翻了，魏耳豪森在以色列歷史導言中，更將前此之假設一一證實了。他們問，在曠野遊牧時代，能頒佈那些律法嗎？那些律法豈不叫人推想一個較為穩定的

社會和農民呢？士師記至列王紀下期間的人們，會知道這些律法嗎？倘若知道，則史書所載之種種崇拜習尚，是否與一般人所假定在那時業已實施的律法相合呢？爲何在約西亞，以斯拉時代，這律法書好像是新的，是從前所不知的，而從他們以後才實行呢？唯一結論，是惟獨在約西亞，以斯拉改良之後，所謂之律法下的宗教，才能存在。像申命記所言之「崇拜集中」，惟獨約西亞的改良才能使之成功。祭司階級之制度，亦在以斯拉之宗教革命以後才能設立。換句話說，這「約書」正證明崇拜習尚地帶之複雜。申命記之崇拜統一化，正證明此事是尚須努力之目的。摩西時代的民族，正是崇拜星月和自然物，惟賴耶和華之引領，始漸漸澄清而純化的。究竟以色列之歷史，不是由清白的啓示而乖離失守，乃由草野程度而漸進文明，得着那較爲清白的啓示。逐漸的適用，逐漸的發明新原理，同時亦是精神宗教之衰落，先知之誥誡，可以證之。在此時期，已有精神和儀式主義衝突之裂痕。

據現在經學所擬的次序，在任何文學史中，戰歌居首，然後有神話及族父英雄之崇

拜故事，像「耶記」及「伊記」J，E，所載者，然後有家室宗法統系之分別及組織。像「約書」內所載者，然後有先知之正義宗教精神，然後有繁細的律法，叫人遵守，以挽回耶和華在以色列被擄中所示之怒和懲罰。然後先知之告誡，演成了寓言書，像但以理書者。然後與外邦文化接觸而有智慧文學。民族情緒最後蘊藏在一大部分詩篇中，恐在馬克比時代。至於對於民族歷史之認識，不能以遺傳爲證，只能從確定之文字中尋找，而此文字記錄，則首推主前第八世紀，先知之著作，從此以求先知前後之情形，藉以貫澈以色列史的硏究。

第十八章　現代之趨勢

基督教的思想，在已往數百年中，已有若干非常之轉變，而其轉變之動力，不能不歸於人類對於眞理漸進之發現。信仰和眞理自身固是永在的，但人之解釋，並應用之方法和範圍，不能不因時勢之推移，有其沿革，亦有所創造。生命本來是圓通一貫的，不能遏制，不能拘禁，人只當隨其性之所至，以發揚之。論到現代之趨勢，其推動力有三：(一)科學，(二)進步的信念，(三)社會經濟之嚴重化。關於以上三事，雖極重要，但讀者却極熟悉，因此本書更不用贅言，只簡略陳述之。

科學之勢力

現今爲「科學化」之時代，人所共知，我們幾乎要用科學方法，科學精神，以研究任何知識，就是宗教，亦難除外(原來宗教，藝術，科學，是三者鼎立的，此處勿庸討論，見拙著人生哲學。)，因此有「神道學」之產生，宗教因不賴智識以保障其存在，如

康德黎秋所言者，更不必逃避人用各種方法之認識，眞理固有獨立自在之價値，科學只是方法之一。基督教自從自然科學昌明後，確受若干影響，不必諱言。究竟此種改變之優劣，只有事實經驗以證明之。

甚麼是科學之勢力呢？據牛森 Knudson 之意，約有三點：第一，科學似乎將上帝觀念由人心除掉了。科學爲唯物哲學及現世哲學之母，遂產生了無神主義和懷疑主義。因此對於宗教發生了仇視，至少蔑視的態度。此種科學式的自然主義，固早萌芽於希拉，不過現代科學又使之復興了，有位社會主義家費耳利 Ferri 說：

「不是社會主義發展了無神主義。爲無神主義奮鬪者乃科學之事」。

至於現世派和懷疑派之態度較爲和緩，然結果亦是令人失去信仰。

科學之第二種勢力，似乎是將人類之優越性剝奪了，而將人由尊貴中心之地位，降至動物地位，例如進化論所假定者。無疑的，傳統的基督教將人看得至貴，「人爲神子」，如郎巴德說：

「正如人是爲上帝而造，爲的是要服事上帝。照樣，宇宙是爲人而造，爲的是要服事人。因此，人居宇宙之中，他要服事，又要受服事」。

因此，人在宇宙中居了中心的地位。但謌勃尼古和達爾文，將人的地位打倒了。地是宇宙之一部，人是地之一部，霍慕斯說得好：

「在已往的一百五十年中，科學的進步，似乎將物質的宇宙擴大了，將人的尊貴減少了。……理想好像是生理的無能爲的產物」。

第三勢力是自然法則物理觀念，萬物皆有定律而且萬律統一，於是就打破了奇蹟，神佑，祈禱諸信念。古代人常看奇蹟爲神能之法外干涉，是件非常之舉。歐利金和敖古岡丁，曾給我們鬼魔及巫術之極動人的故事，但而今不然了。法理似乎必需，佔據優勢，因此就打破了人對於聖經之堅信。

但對於以上之種種勢力，自有反動：第一，科學不能代替哲學，唯心論有其根本淵源，科學太武斷，專權，越了圍範。第二，人之優越，自有價值，現代之心理科學，及

「社會科學」之全部，爲人性文化之保障，又何必多啟呢？第三，物理即眞理，眞理即神性之表現，現代宗教之上帝潛在觀念，天，人，物一貫之觀念，有海格爾等之新唯心論以發揚之。包文說：

「一切超自然的是自然的，一切自然的是超自然的」。

共和的與進步的信念

共和的精神即平民的精神。「共和」名辭含有三義，第一是政治意義，莫利 Morley 說：

『現代共和之意，即公意所支配之政府。大多數人民之公意，以選舉權所產生之政治的或社會的優越性爲後盾。無論此大多數人民是從任何階級而構成的』。

第二是倫理意義，表明個人生命神聖。我們當待每人爲目的而非手段。以社會組織言之，這是門戶開放的，機會平均的，掌權者當能應付一切人之需要。杜威說：Dewey

『一切政制和實業辦法之最高試驗，是他們能否對於社會每個份子有健全發展之貢

獻」。

第三個意義是「動」的意義 dynamio，說人是主動的，人有動力，創造力，以推進，改良，建設社會。例如亞當 Adam 在其理想主義與現代裏面說：

『共和之意義和態度，卽代表人爲其旨趣而操縱，陶鑄他的世界，却不只於分受那現成的產物』。

以上所舉三個意義，就表現共和運動之精神，所幸此種運動之精神，根本與基督教義相合，不像科學那種對敵的態度。社會學家艾務德有話說：

『共和因爲注重弟兄，平等，自由之精神，其在社會政治界之地位，和基督教在倫理宗教界之地位一樣』。

當注意的，第三觀念，卽動的創造的進步的人生觀，原不與基督教相背，那正是耶穌的創造，冒險之精神，惟教義爲人意及權勢所蔽，故未獲相當之發揚。在第三種動的原則之含義中，亦有數點。當爲提出：一是自然的，以爲社會之進步，是本於自然之法

則。卽進化的因子之一種。有人想萬物是進化的，人屬萬物，因此人類社會當然是邁進無窮的。例如斯賓塞說：

『進步一事不是偶然的，是必然的。我們所說之邪惡不德，必須消滅』。

『理想的人之發達到最高程度那是確定的，這個結論之確定，我們對之抱最深的信仰，好像人都要死那個結論一樣』。

進步之又一意義是倫理的，說社會之進步，是由於勝利，而不由於承受。社會進步是工作，不是禮物。社會工作是冒險的，不是命定現成的，而進步之成功，不靠科學之與理，却賴科學之效用。這是以科學爲方法，而從實際來達到目的。別利 Perry 說：人要利用知識來發達而管理自然。這是進步之工具和希望之根據。這是現代文明之標語。

社會經濟問題

社會經濟現象之發生，由於兩個來源。一是英國之工業革命，一是法國之政治革命。法國革命之口號是『自由，平等，弟兄』。牠又叫人知道社會原不是固定的，社會亦

有受型性，可用人之意志來改造之。同時社會之改變，亦非無定律，人須依照社會之原理以建造較好的社會。至於工業革命之最大結果，是多量的製造，並人安逸之養成，人抱奢望，以為安樂可垂手而得。以致造成資本主義。但不久資本主義收穫惡果，於是有社會之不安寧，遂有努力謀求經濟公平分配之運動，令人對於經濟問題不能不注意。以經濟的罪惡為社會之大惡，以為一旦經濟得公平之分配，或說經濟社會化，則社會必臻平安之境。因此，人對於經濟之改良，大有希望，專心致志以求其實現。法之孔德早已提倡，而馬克司為後起之聖。主張「科學的社會主義」。用他唯物的歷史觀之辯證，叫人力求物質之饜足。如此，基督教中之精神要素，清廉理想，大失其號召之力，人所推崇的不是精神的宗教，却是羅素所說的「物利的宗教」。

以上所舉三大勢力——科學的，共和的，和社會經濟的，都是因人之需要而發生的運動。教會對此，當如何呢？我們要反科學，反社會，反經濟嗎？或憑矯正利用之方法以擴大宗教價值效力之範圍，使宗教貫注於人生之全部中呢？於是又有新的神學，應時

而生。

聖經觀之回顧

教義之本是聖經。歷代思想家對之皆有論斷。然聖經觀亦有其轉變之處，因此事關係重大，故在本書之末，再作一度回顧。

無疑的，教會歷來對於聖經之看法，是「聖經萬全」及「聖經權威」。玆先對於「權威」之意義，略加審定。權威二字，含三個意義，第一是「教導的權威」，人由前人之經驗，得其知識，以前人之經驗來作我之引導，並我思想生活之根據，恐怕這是人類所必需的。第二意義是「社會意志的權威」，社會演進乃表現人類之公意，而此公意卽化身於制度，律法，及個人之良心中。人倘須存在，恐亦不能離此權威而獨立，第三是「超理的權威」或「神權」，這是特屬於宗教的。有許多眞理，人之智力有限，未能洞悉，人智不能澈底將眞體全部作客觀的研究和了解，例如上帝，永生，天國諸事，於是人心需求一個客體的標準權威以便有所依據信賴。但此客體的標準必須是「萬全」無訛的，

不能有神的分子，又有人的分子，否則神人不易區別，豈能確實無誤呢？但這「萬全」的權威在那裏呢？人就將牠放在「聖言」和「教會」當中。因此才產生「聖經萬全」「教會萬全」諸信條。

對於「聖經權威」之造成，可分兩期來看，一是由古代至教會革命。一是由教會革命至現代之批評派。第一期聖經觀之特點是「萬全」「隱喻」「教權」，這三樣互相輔佐，作了信者之標準。「聖經萬全」信條，可謂原始於耶穌時代以前不久之猶太主義，卽在鈔錄聖書經典形成之時期。讀者須注意，古代先知如何西阿等，並未自許其話語之萬全。先知輩並不注重預言之不落空，有多處經文，證明預言並未件件應驗。看何西阿一章四章，耶利米二至六章，又卅六章。以西結廿七章卅六節，廿八章十九節，又廿九章十七至廿一節。先知重在靈性道德，君彌迦三章八節。及至「錄士」或「讀書人」時代，他們就將「主如此說」一句，按字義解釋，竟造成了「板上釘釘」的靈感信條。凡神說的必一字不錯，否則不是神說的。這種思想之背景，當然含着宇宙觀和人性觀之要素。第

一是那高大遠離絕對超越的神明，人神既然遙隔，則需要天使。而奇蹟觀念亦由此二元的宇宙觀產生。第二是那經驗派的認識論，以人性是絕對被動的，絕對順受的，人心如紙，完全受外界之印象，神說話而人完全筆記。因此，聖經之言是完全照着神的話而筆記下來的。第三，但這種死板的靈感觀念，不久卽自證不通，未能完全實用，於是有「隱喻」解經法之產生，以求經解之圓滿。費婁是「隱喻」經解之巍巍者。保羅，敖古司丁，大桂格利，皆慣用之。但隱喻法之大危險是無客體之標準，任想像之捏合。

聖經觀之第二期，又分二段：一是革命前期，一是革命後期。前期之特點是反抗教權和隱喻，後期之特點是捨去「萬全」信條，而仍前進不已以至今日。這些革命領袖所先用的方法，是「文法，歷史，方法」grammatical-historical method，這是當代學者因為研究「人本主義」文學而介紹進來的。雖然如此，革命早年，却十分保持聖經之權威，用經權作反抗教權之唯一利器。當注意的，他們將「聖經權威」和「聖經萬全」誤作一事了，或說將「經權」和「經全」看作同一意義，其實「權」未必在「全」。但不必諱言的，這種「字

解」方法hermeneutic method，當然又不能全部圓通，尤與現代潮流不合。於是在革命晚年不能不作進一步之探討，而其主要事功是重新了解「權威」二字之意義。「權威」當從「全是」分開，將其「強硬性」而「合理化」「靈性化」。聖經之解釋當與人全部之理性良心相合。

此種現代化聖經觀之造成，却有幾個重要因子。第一，是聖經中之科學與現代之科學二者之衝突。現代之天文學，地質學，生物學與聖經裏面的大不相同。多人固欲將此二者調和，牽強附會，但終不成功。第二是聖經之批評法，較前嚴格。聖經不是反常之書，人不敢過問，但人要用研究一切科學歷史之自然方法以求聖經之原始，形成，及其圓滿之眞理。先有低等批評派，如司皮挪撒，西門 Richard Simon 爲「低等批評派」，後有高等批評派如艾柯恩，瓦喀，魏推，魏耳·豪森，司超司，包爾等。第三是進化論，人由進化論發現了「漸進的啓示」之啓示。文化是經代代之沿革而造成的。「古人」，「今人」，「古文」，「今文」，不可同語。

在以上所擧三個因子之外，我們再加上幾個哲學思想的變遷。第一是「上帝潛在」，

神不但在上，亦在裏面，不但一舉成功，乃繼續創造，不反自然，乃本於自然。有近代唯心論如費希特，邵靈，海格爾，勃克利等所主張者。第二要點是康德所倡的，人之思想創造力，知識不只是被動，順受，印象，必須人性之自動組織構造。第三是現代之實用主義，眞理在乎實踐，實用，不盡是臆度，幻想，強解，隱喩。包文在其上帝之隱在中有話說：

「一般事件之具體確實性，在全部生活中有其複雜的根蒂。沒有一個單純客體的標準，和戴着標記的確實性，是我們可以機械式的用牠來試驗眞理的。生活的心靈自身，有其旨趣，有其趨向，有其經驗之供給，是唯一標準。這個心靈直接與眞體接觸，就得到確實性，論到許多事情，那懷疑派之挑戰是已經陳腐的口頭禪了」。

我們的感覺果常欺蒙我們嗎？只可實地感覺以認識之。照樣，無論聖經之錯不錯，我們讀經就發現了自己本性之深處了。聖言是足前之燈，心靈之糧，有此經驗卽是聖經價値之自證，何必他求呢？但這種說法，並非否認聖經之權威，乃用內心靈性的權威，代替

那外面強迫的權威。不是推倒權威，乃是重新解釋權威之意義。撒巴提論聖經說：

『這是書上之書，良心之光，靈魂之餅，一切改良之麵酵。是至聖殿頂所懸之燈，照亮凡尋求上帝的人。世界的聖潔之命運，是緊緊繫掛在聖經之命運上，是萬不可脫離的』。

這種聖經觀，不但無損，實在有益。舊的聖經觀要求太多，結果是牠的要求，盡被拒絕。多人拒絕聖經卽因其陳舊的科學，宇宙和歷史觀念。但依現代之聖經觀，則聖經不再是科學之絆石，聖經之靈性的使命可自由發展，無往不入，直透人心。

『聖經不告訴人說天怎樣行，却告訴人怎樣走上天』，至少其精義是如此。質言之，耶穌基督是最後之啓示，是聖經之絕境，歷史中而有基督則已足矣。美國宗教名家勝力波羅 Phillips Brooks 說：

『這是確實最有威力最有關係的事，是凡關心於精神界之能力和價值的人所不能漠視的事，甚麼事呢？就是世界曾看見最偉貴最完全的一位屬靈的人物，是世界所同

心合意奉爲靈界榜樣和領袖的一位，他是屬於上帝的，我總不能撇下此事之巨大難測的意義和價值」。

實驗神學

宗教自近代唯心論以後卽進一步的獲得自由獨立之地位，宗教是經驗之產物，以經驗爲基礎，前已提及。經驗二字，可有二種意義。一是科學的，屬於感覺知識的，科學之基礎是在能用經驗證實之知識原理。一是屬實踐道德的，有感情意志，價值之判斷。這兩樣同屬經驗，旣同屬經驗則科學與宗教根本就不能互相衝突，反過來說，這二事是屬於人生理性之不同的方面，各有相當範圍。至少此二事不當互相干涉，更不當互相攻擊。因此二事同是實在的，康德，施來爾馬克，哈夫曼，黎秋，黑曼，略夫坦等，都是這樣主張認科學是屬於「存在判斷」的，認宗教是屬於「價值判斷」的。

但科學的經驗，與宗教的經驗，果要如此截然分開嗎？旣同屬經驗爲何不能調和呢？於是有人倡「神學科學化」之說，美國之馬金托 D. C. Macintosh 卽其領袖之一，他

曾著神學爲實驗科學Theology as Empirical Science，大意說，宗教對象，不僅爲價值感情所認定，亦當爲知覺所證實，況且亦是能以證實的。他說感覺的經驗以物質世界爲其論據，而宗教的經驗，以上帝爲論據，這是人意識界直接所得之事實。上帝是由經驗而演繹出來的，是人在經驗中直接把持住了的。神學倘能如此，則宗教科學，同歸一轍了。不過多人總是懷疑，以爲價值和知識到底是不同的事實，像油和水一樣。雖然，這却是一種新的展望。

新唯理主義

唯理主義之基督教觀，前亦提及。除了那些領袖以外，現代又有略爲不同的看法，以車略赤爲領袖 E. Troeltsch。他的思想可稱爲新唯理主義，最好說是「宗教歷史派」Religio-Historical School 此派之主張如下：

（一）他們說宗教不只是書本信條上的事，乃是生活行爲，宗教生活本於那「廣義的理性」即「實踐的理性」。這是新舊唯理主義之不同處。車氏說：

「一切宗教歷史學和一切宗教心理學，所給我們最清楚的結果，就是說各種宗教之精萃，不是信條或觀念，乃是崇拜，團契，人與神之生活的交通。」

歐透 Rudolf Otto 在其聖之意念中 Das Heilige 亦持同樣的論調，他認宗教經驗中之「靈祕感情」 Numinous 有祕，懼，愛之要素，好像是無理性的，却是理性之本色，是我們斷不能一筆抹煞的。

（二）又有一點，表明舊新唯理主義之不同，舊唯理論既以「理」為首，則歷史次之，但車氏最重基督教之歷史性。他認組織的教會，倘離開對於耶穌之歷史性的信仰，就不能存在。無歷史之耶穌，基督教恐要瓦解。他的根據不是「基督性格論」乃本於人心中之「社會心理律」 So-cio-psychological law 認宗教必需先知的人格為中心，領袖，而後才有運動。

『基督教果真有若何實在的意義，牠必須與崇拜中佔中心地位的基督有密切關係。』

他認基督為西方組織的宗教之生命素。雖然如此，他說我們不必固執基督教為最後的，

或絕對的宗教。世界文化將來之如何，我們不敢必定，亦許西方文化衰敗，宗教亦許隨之改變，而有新的中心出現。不過按現代說，基督教是歐美文化之命脈。不過當注意的，基督教自身決非固定之物，牠亦隨變異之律而變異。基督教之內容亦隨時代之轉移而轉移。但基督教中之永存要素是：

「相信那離棄上帝的人之重生——這重生是人藉着在基督裏對於上帝之認識而發生的」。

（三）第三點不同之處，即軍氏所主之「宗教先在性」religious apriori 舊唯理派，說宗教當降伏在理性之前，非理者不能存在，而此派則謂，宗教先在，可離理智而自存。自然這又離不了康德的勢力，但軍氏有最精確明顯之理論。他說這種「宗教先在性」有二特點：(1)宗教先在性，不能離開經驗和歷史，否則不能存在。(2)宗教先在性，完全自在絕對無倫的，人不可將宗教和知識，道德，藝術，混合一起，乃各有特性之區別。總而言之，軍學之主旨，是擁護宗教自身之獨立，而同時宗教之內容，方式，中心

人物，難免隨時變異。現代之基督教或不能完成其使命，而僅爲歷史之一段過程，不過基督教仍是現在可能的最高的宗教。

社會神學

至於社會觀的宗教，讀者尤所習聞，到了現代，社會之重要性確是不可忽視的，因此產生了「社會福音神學」「社會福音」諸運動，Theology of the Social Gospel。社會思想，自馬克司之學說出世而益彰，他和孔德一樣，說人心因爲社會之不平等不公義遂有宗教之要求，「社會需要」是宗教之源。他說人類不忍於現在社會之痛苦，就想來世，倘今世能得到滿足，宗教或因之而廢。

『若是宗教存在，乃社會組織不完善之結果，原因是在政府自身之中……宗教不再是社會缺欠之原因乃其結果』。

他們看宗教不能拯救社會，反倒是麻醉品。宗教既生於社會之失望，當然不會向社會努力。所以李內 Liebknecht 說：

「社會主義者之本分，是用熱誠來驅除人對於上帝之信仰，凡不獻身於傳布無神主義者即不配稱為同志」。

道德亦是宗教所製造的，是幫忙那資產階級以欺伏壓弱小階級的，道德是權貴者之利器，用以愚人以保自己之地位。

法人杜開慕 Emile Durkheim。曾著宗教生活之原始樣式，英譯 The Elementary Forms of Religion 他亦拿「社會需要」作產生宗教之因子。宗教是社會必需的，不能消滅。此點與馬氏相反。杜氏看宗教是生於人之「理想化」的能力。

「這理想化的能力，不是奢侈品，人可以捨棄的，乃人生存之必要條件。倘無此力他不能做社交的主體——換言之，他就不能做人」。

以後有美之葉慕斯 E. S. Ames 亦主社會為宗教之源，他說：

「上帝觀念所表示之真體，不是獨立的某位，或有人樣的個性，乃是羣衆意志，理想化了，又用人格的象徵將其擴大了」。

以前諸氏，固是消極的批評宗教，但顯明一條重要的原理，即宗教對於社會之効用。不論宗教是痛苦之果，或公意之理想化，但表示了一件事，即宗教與社會有密切關係，宗教與社會成了一體。

由正面來看宗教的學者有喀佛 T. N. Carver 他是哈佛大學之經濟專家。又有艾務德 C. A. Ellwood 是美之著名社會學家，曾寫宗教之改造。教會的領袖當推饒深博和沃德 W. Rauschenbush, H. Ward 這二位發表言論最多，可稱爲現代教會之革命者。饒氏之重要作品，是基督教與社會之危機，社會秩序之基督化，社會福音的神學，沃氏曾著勞動者之福音。總之，此類之主張：(一)社會是進步的，有受型性，有改良之可能。社會不再是希拉之循環式，或希伯來之末日式的觀念。宇宙之發展及理想之實現，均需要人力，人之自由，人的自由之合作。(二)個人是屬社會的。社會爲大團體，有強力以制人，人難逃環境之影響，必須努力於好的環境之建設。(三)經濟要素是不可離的。我們倘欲得完美生命，禁欲避世皆非上策。(四)於是有階級之爭鬬，平民運動，注重現世，注

置環境，注重人力。因此今日教會不得不與傳統教會決裂，而謀社會改良。饒深博說：「上帝一定與社會運動攜手……我們若信靠聖經，上帝反對資本主義，並其精神，方法，結果。那貴族式的神學家將革命的上帝代表錯了」。

第十九章　巴特運動

佳耳巴特 Karl Barth 是稅資人，一八八六年生於巴色城，他父親是教會的牧師，後充柏恩大學之新約教授。佳耳長入此校，後遊柏林諸大學如杜賓根馬勃等。受業於近代著名神學家哈那克及賀門 Harnack, Herrmann 門下。他卒業以後在一九○九年在日內瓦某德國教會任助理牧師之職。一九一一年在本國散分衞耳鎮 Safenwil 之福音堂任牧師之職。他的思想頗有革新的特徵，他的動作是傾向社會方面的。在一九一八他發表了一本羅馬人書釋義，這書出世後，因為他的見地特殊，措詞新異，就轟動一時，這就是巴特神學之起點。巴氏運動之發展，賴其友力匪淺，當時與其同志者三人，最密的是涂尼森 F. Thurneysen 他和巴特利用了刼中雜誌 Zwischen den Zeiten 專為發揚他們新的神學。杜氏亦在布盧根村任教牧之職。他第二位朋友是郭佳屯 F. Gogarten. 郭氏是德人，在日那大學，充講師兼附近某堂教牧之職，著書多卷，對於刼中雜誌亦甚有貢

獻。第三人即步倫諾 Brunner 現任祖力克大學教授。巴，涂，步三氏既同屬辯證籍所以這運動的徽號叫做「辯證神學」。一九二二年羅馬人書釋義再版，措詞較前尤為銳利，惟神學思想已有改變。同年巴氏辭退教牧之職而任戈廷根大學之教授，於一九二五年被聘為民斯特大學教授。巴特之宗教經驗，學術思想自不待言，其個人的著作，從羅馬人書出世後迄今十五年中，刊行者又有十餘種。那代表他的中心思想而較近的就是基督教神學綱要。其餘各書如神言與神學，腓力比書，神學與教會，基督徒生活，論聖靈等書亦皆有勢力。

我們知道一種學說，總有幾條根本原理，作其全部組織之綱領，巴特運動，當然不能除外。我們倘能認清了其觀點及動因之所在，則對其目標及收場不難設想。論到這運動的主要思想，概括言之約有三端：(一)反人類之自足。(二)宗教知識之相對性，或說辯證法的宗教認識論。(三)現世界與永久實體之絕對的無盡的區別。換句話說，他要攻擊人類之過於自傲。他要告訴人，人類對於上帝之認識是不可能的，只是循環的辯證，

他又告訴人，物質世界與那永久境域是兩不相容，絕不能互相貫徹的。

反人類之自足

本段先論其反對人類自足之態度。但今日我們所普通公認的一件事實，就是人類的理性得了解放，科學的方法，哲理的推敲，物質的利用，使人類的知識，能幹幾乎要「旋乾轉坤」大有奪天功以為己力的氣概。「科學化」三字，已經成了一般人的口頭禪。用器械試驗以御物，用心理測算以知人，用歷史考古以明社會。不料所謂之歷史科學方法亦跑進宗教境內——神學——要用心理主義 Psychologism 以講精神。說神論鬼，又用歷史主義 historicism 以講宗教之過程，和宗教之創立者，例如「歷史的耶穌」之神學觀。但巴特派的人說，誰知一切人的知識，人的設建，皆是虛榮，皆是幻想，所謂人類文明，並無福樂，只是罪惡，痛苦，敗壞，人以為自足，却是自欺！步虛諾說：

「現代的人要用他自己的理智以求自動。現代的人是根本的個人主義者，他不承認在真理的知識上，他不是自足的。人心之全部發展好像羅賓孫克魯叟的故事：就是

人要用一個人的力量，來度他自己獨立的生活」。

但人用自己的智慧何曾找到光明的路呢？何曾創造了快樂的境域呢，究竟人無樂觀之把握。巴特說

「現代的人從那裏得了一種奇怪的貪心呢？他要看冰川，沙漠，北極，不能測量的洋海，空中不能有痕跡的境界，不可思議的微物。他要知道他所經過億萬年的醜事，他自己歷史所留下瑣碎的悲苦，他自己的心境據專家所考察的潛意識界的種種妄謬。這些千端萬緒的欲願，一個天真沒有受過摧殘的人所不要經驗不要知道的事情，到底是甚麼呢？爲甚麼人類所要徹底經驗的世界，一點不減少人類生活的蓋然性反要漸漸加多呢」？人在他自己的宇宙內尋求安寧，他反倒遭遇着他自己的不安寧。宇宙內戰爭與和平，生命與死亡，有限的與無限的一切衝突，正是反映人類生存之衝突。

「我的飢餓，我所需要的睡眠，我的兩性慾，我爲生存的爭競，我的氣質，我的個

造性，我求知的無邊的欲願，我藝術感情的動作，我意志的風波，最後，我宗教的需要，及其一切附屬的複雜的本能——都是立根在我暫時的，偶然的，要消滅的身體之內。他們所構成的生命，都要降服在滅亡的面前』。

由上面幾句話，我們看出來巴特派對於人的文化甚至人生之全部，持了何種的態度呢？是否滿了蔑視和悲悵呢？他以為不但人自身如此，就是人對於人上的眞體，神，之追求，和認識，只有兩條路：第一是由人來設想神，就是心理主義，第二是由神自己來啟示於我。再者，第一是人由歷史來證實神，即歷史主義。第二，一是神自己來證明他自己。但是，這兩種第一條路，我們絕走不通，只有第二條路是正道。巴氏以為人用己有的知識來認識神，不是眞的神學；在歷史已有的事蹟中來尋求神，亦不是眞的神學。因此他攻擊現代神學所用之心理的歷史的科學方法，認為是人的道，却不是神的道。步盧諾似乎含着冷笑譏諷今日的學者說：

『對於哲學家，世上的事情，人物，歷史，都是他思想中的被動物，亦是他作結論

的根本，不過只是他自己的結論……他自己能指教眞理甚至於論到上帝的眞理……上帝在他思想裏不過是被動者不是主動者。……只要上帝在他書本裏，一切書就都對了」。

對於以上所述，讀者有何感想呢？茲將著者個自之評論，略舉於下：(一)我們當承認社會之艱苦罪惡，但我們更當承認而且慶祝人類文化部分的成功。人在原始時代完全受神話恐懼之束縛，中世受極端抽象的，玄學之桎梏。孔德之主張雖不全是，但有眞情在其中，追自文藝復興後自然科學昌明，始有今日之建設——思想的物質的——我們當認定宇宙是上帝之善美的造化——人有上帝的像。理性靈性，——純粹的實踐的——是人最高的資格，最寶貴的權利。人用自己之才能來發明上帝之眞理，來利用上帝之恩賜，這恐怕不能說是僭妄，人類之成功，無論到甚麼程度，正是上帝之所悅，正是上帝對於人之盼望，正是上帝之榮耀。我們不要看人與神作對頭，當看人成就了上帝之造化。

「上帝就賜福給他們，又對他們說，要生養衆多遍滿地面，始理這地，也要管理海

裏的魚，空中的鳥，和地上各樣行動的活物……上帝看着一切所造的都甚好」。韓密耳乔 Hamilton 說：宇宙中人爲大，人中心爲大。賴伯尼茨 Leibnitz 以爲這個世界是可能的最好的世界。(二)世界中固然有許多罪惡，但我們不可有所蔽以爲世界全惡。我們又不可失去對於天父之信仰，失去對於人類無窮的潛能之盼望。我們看大自然中，人類社會裏，究竟好事多苦事少，光明的日月，美麗的山川，豐盈的稼穡。芬芳的花草，玲瓏的樓閣，錦繡的田園，鳥啼獸戲，老笑童歌，嫁娶喜慶，酬酢交歡，慈善的事業，服務的機關，友愛的組織，善意的運動。到處是美事，到處是樂事，又何必吹毛求疵以尋痛苦呢？況且痛苦是人生之一段，是進化之必需，勝利之條件，在痛苦中，上帝顯明了他的愛。

「我實實在在的告訴你們，我所作的事，信我的也要作，並且要作比這更大的事」。

「因我們還軟弱的時候，基督就按所定的日期爲罪人死。爲義人死是少有的，爲仁人死或者有敢作的，惟有基督在我們還作罪人的時候爲我們死，上帝的愛就在此向

我們顯明了」。

我們信上帝有完全的善美能力，要保護且恢復其善美的造化，人與神合作。

辯證法的宗教認識論

「辯證」名辭，含義不同，古代蘇格拉底用之教人，柏拉圖阿力司多德亦用之於哲學之推論，海格爾以此為其邏輯之主要方法。倘依海氏之用法。辯證含有問答兩方面或反，正，合之三段程序。循環無窮的起伏。反而正，正而反，似無絕對真理之可能。據牛森 Knudson 之解釋，謂辯證如思想之運用，以問答，反正，為知識之程序，似無止境，似乎人無認識最後的真理之可能。此法立於問答之中間，出乎概念與真覺之外，要知却又不能知，答在問中，問在答裏，不能主張絕對的是，又不能主張絕對的非。巴特嘗用「石脊」作喻，人在其上行走，不得停留，只須繼續前行，以保其中間之平衡。否則不失於左卽失於右，正面反面須互相支持，否則偏於一面，達於極端則失其「中」。因此由循環的辯證就演出「似非而是」的理則 Paradox。例如對上帝之認識：人求知上

帝，却不能知之；人雖不能知之，却求知之，求之不得而愈求，愈求而愈不得，此即思想之永無止息的運用。有人謂巴氏之用此辯法，不是哲學的乃是神學的，雖然，此二者幷無清晰界限之可能。又有人謂其用此法是邏輯的而非本體的或形上學上的，但以其思想之全部言之，此辯證之慣用，實基於其宇宙觀或本體論。倘神人是處於二大懸絕之境界，無論如何神人即無直接之可能。（見後）宗教是人求神之努力，但永得不着。巴特說：

『眞正的辯證家知道這中心（神）是不能被知道或被看見的。他，若是可能，也不許他自己落在任何直接知識 Direct Information 的網中。他知道一切關於這中心的知識無論積極或消極的，絕不是眞知識。不是武斷就是自評。在這狹窄的石脊上，人只能走，倘若他要站住他必落在左邊或右邊，但他終久是要跌落的。只有往前走——凡頭暈的人，必以此爲大膽的舉動——從這邊向那邊看，由正面而反面，由反面而正面』。包克引伸其意說：

「辯證法只是描寫。要描寫人與神之關係，描寫人受死亡勢力的影響而得之生活。辯證家不要直說上帝像那信條者所做的，也不要消極的說法像那神祕者所做的，也不要純理智的說法像近代批評者所做的，這一切都不要，只讓上帝自己說話」。

巴特對於人的宗教經驗，以為得着了上帝，他曾加評論說：

『何為對於上帝的認識呢？為的是要確實一點，我就在我的宗教經驗上，倘若我有，加上些無證無據的（或自因推果，純主觀的）內容。以為我得着了基督教經驗的特殊內容，以為我經驗了那「了不得的」，「不得已的」，或說在自己內面發現了那「永不改變的」或生存之「絕對的根本」——以為在我人格深處，發現了上帝絕對的品格……甚至於說我也分受了上帝的自覺。人們怎能說這些事情呢？我怎能定規說我認識了那神聖的呢？倘若我有成見，倘若我不能不說我自己的事情，這都是些顯然靠不住的』。

既然在我經驗中，無直接知神之可能，惟一方法就是信仰。主說話，我信從。甚麼是信

呢？

『信的意思就是懼怕敬愛本來那樣而不是我想那樣的上帝，服從他的審判。……就是我不能捉住或想得到的上帝。他是那位，在我們看來，總是絕對的那位，奇異的，不可知的，不可親的。信仰的基礎永不是甚麼樣的上帝，也不能與我內部經驗同語，認爲是神聖的本質。若信仰是信仰上帝，他應當是個「空虛」Vacuum ……信永遠是躍入空虛』。

據牛森引申其意說：

『上帝是人「所知之所不知的」，信是人對於「神聖不可知者」Divine Incognito之虔敬』。

對於以上所述，讀者又有何感想呢？

據著者個自之意以評論之，如下：（一）我們對於上帝和眞理果不能有確實的認識嗎？我固不能全知，但我們要確知一部分。不重在「全」字而重在「確」字，我們不能安

心於茫然無所捉摸的對象，亦不安心懷疑懸揣，反覆的態度，我們要有「安心立命」之根據。倘別的宗教不能給人類這個滿足，基督當是確實的啓示。假若基督不是啓示，我們也盼望將來要得一個確實的啟示。但由基督的宗教，人已得了確實的知識。既不可知，既未曾知，而表示敬拜，豈非自相矛盾嗎？由歷代「有神論」的辯證看來，再由比較宗教學之公點來判斷，神之存在及感動已深深印刻在人心裏，有確實之根據。人類在自然界中，在歷史之過程裏，在宗教先知先覺之心內，顯然有形而上的人而上的高大意志智慧之轉移痕跡。就是歷來所用安色木之「原有辯」或「本體辯」（見前）雖然多人以此為太舊或太主觀化，然其根本理由，不受時代化的學說之動搖。甚麼理由呢？就是：神之觀念證明神之存在。

緣故是，從認識論來講，一個觀念必有所本，而純粹經驗之本是我的「外界」，神之觀念無他，即大宇宙在我裏面所發生的反映，決非主觀臆度的。索雷 Sorley 說：

『原有辯有兩個動因……第一，我們最高的理想，我們所能想到至善至全的存在，

不能與眞體分開。……第二，在我的概念中有求理智的完整的欲願，但我們不能以與眞體分開的概念爲起點，以爲從概念中可以辯證出完眞體。概念先有眞體，我的觀念並因我的認識而生出的觀念以外的眞體之觀念，不論是屬外界或生活動作的我，二者皆是如此』。(Sorley, Moral Values and the Idea of God, 313)

我們不主張康德之現象論，亦不主張勃克利之純主觀的認識論，我們主張「實一元的」認識論。在萬物中看見上帝，保羅說得好：

『自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物就可以曉得，叫人無可推諉』。

『一上帝，就是衆人的父，超乎衆人之上，貫乎衆人之中，也住在衆人之內』。

人類對於其自己之理性有相當的信靠，對於其理性所發覺之眞體，自然亦有相當的信靠，我們有「可以理解的世界」。(二)不但上帝信念之基礎是在自然界及歷史中，據基督教之根本信條，基督自己之直接啓示，就是『你們看見了我，就是看見了父』。

『一切所有的，都是我父交付我的。除了父沒有人知道子，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父』。

保羅說：『「我遊行的時候觀看你們所敬拜的，遇見一座壇，上面寫着未識之神，你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們，創造宇宙和其中萬物的上帝旣是天地的主，就不住人手所造的殿……其實他離我們各人不遠，我們生活，動作存留都在乎他』。

時間與永久之無盡的區別

巴特以爲世界之邪惡，人智有限遂發揚此第三主張或說他本於此第三主張，而推論其前二者左理由。實在說來，此三者是互爲因果互相貫澈的。巴特以爲上帝所在之境遇是超絕的，永久的，則有時間性的世界卽與之相反，因此在時間的世界中尋不出「永久」來。因此「歷史主義」不能告訴我們眞理，因此「歷史的耶穌」亦不算爲上帝之啟示。質言之，上帝之啟示，不在歷史中。

『上帝是絕對的奧秘』。

『上帝在天上，你們在地上』。

上帝是『完全的別我』『完全的那位』 wholly other 我們只能說『那個上帝』却不能說『甚麼上帝』我們『這有限的，不能捉住那無限的』，像賈勒文所說的。包克說，『巴特主義以爲「宗教本身，不是拯救的方法像常人所想的。宗教永不能說是尋見了上帝。……這不過是人類的蓋然性，未得拯救的狀況之極點。眞宗教是指着「那邊的」拯救可以從那裏來，但是未曾得着或能管理「那邊的」。」』

既然如此，除了上帝自己說話， Deus Dixit 誰能論到他呢？

『上帝說話，萬人皆當靜默』。

『他不是我這個世界的根本，極境，主因。

『他是主。想出來的上帝，永不會是主』。

既然如此，在耶穌裏，我們就找不着眞上帝，巴特派以爲當照保羅之話，不從肉體來認

基督。

『拿撒勒的耶穌，天子，所謂之歷史的耶穌，不是古代信徒興趣中之目的物。就是對於今日要保存些基督信仰之意義的人，亦沒有趣味。歷史的耶穌是個屍體，是科學的抽象造作，與我們沒有價值』。

不要有人想在耶穌裏，能直接來到永生上帝之前。所謂之歷史的耶穌卻不是基督。

『他來到罪人中做個罪人，他服從了人所同受的世界的審判，他處在一個地位上帝對於他只是問題。在山頂上，在他生活之終，他純粹是一位否定的反面的人物。Negative figure 他決不是天才，決不是有特殊靈能的，他一定不是英雄，領袖，詩人，哲學。但是，正爲他的否定或反面的生活，正因他犧牲了一切靈能，豪傑之氣及藝術的天才而降服於看不見的「那位」，他才實現了人類歷來由先知律法所願望之最高的發展……彌賽亞是人類之極境』。

耶穌是『歷史的可笑的失敗』。

牛森說，據巴特派之意，耶穌之復活，未必是實事，亦許是神話，只可看作比喻以論基督。但基督之眞啟示只在西歷一至三十年之中。

『在聖靈的新世界，接觸了肉欲時的舊世界。但這種接觸好像不挨着，正因其不挨着，才遇見了限制，表明是新世界』。

雖然，彼等確謂在耶穌裏，時間與永久相交，所知者與所不知者相遇，藉着他上帝啟示了他自己。我們細心玩索這話的意味，其離奇衝突之處頗爲顯然。

對於以上所述，讀者又作何等感想呢？據著者之意，可作以下之考慮。耶穌之歷史的生活，是否神的生活之表示呢？倘啟示不在生活內，那末，『屬度的基督』『神話的基督』之攻擊就有理了。試問，具體的生活，時間的事蹟，若不給我們見識，豈不根本失去生活之眞義嗎？縱或我們認可永生眞理是不在時間內的，但時間的表現是眞理最好的表現。在這裏恐怕我們又犯了二元的認識論，雖然有人辯明巴氏之說不是二元的。但本體論之原則仍以「體用合一」爲妥靠之標準。『眞體與行爲不能分開』聖經怎樣說呢？

路加著者說：『這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按着次序寫給你，使你知道所學之道都是確實的』。

『上帝既在古時藉着衆先知，多次多方的曉諭我們……他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的眞像』。

『論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見，所看見，親眼看過，親手摸過的，（這生命已經顯現出來，我們……將原與父同在自顯現我們那永遠的生命，傳給你們）』。

我們確信『歷史是事實之表證』。認歷史爲啓示眞理之方法。最有價值。

神學的歸結

巴特派本於以上所舉之三個條理，反覆申明，就獻出他們神學中心的花朵卽『絕對的上帝』或說『上帝之絕對性』。其附屬於此中心之神學各方面，亦已連帶提及，質言之，他對於今日耶教之各種信條，皆可以此中心思想以解之。凡關於聖經，拯救，以及

社會倫理諸要道，一言以蔽之曰：『上帝的作爲』，『上帝的話語』，第一，巴特以爲上帝是嚴厲的，獨自的。

『我們的上帝是燒燬的火』。

『所有肉的人類，誰曾聽見了活上帝的聲音還能存活呢』？

『斧子已經放在樹根上』。

包克引申此義甚明：

『「上帝說話」上帝是主體，動體，客體。「我們問，誰說話呢」？回答說，「主說話」。惟獨他是啓示者。「我們又問，這裏有甚麽事發生呢」？回答說，「主說話」。意思必是「他是全部的啓示」。最後我們又問「說了甚麽，啓示了甚麽呢」？回答說，「主聲明他是主，他自己是那被啟示的」。如此，上帝是一句話之三段，主辭，動辭，賓辭。上帝說了話，惟獨上帝，絕對的他，是啓示者，惟獨他是受啓示者，惟獨他是啓示之內容。上帝主觀性之說明，還有比這更顯明的麽？他絕對的

超越，絕對的奧祕。還有比這個說得更顯明的麼？這不是別的，就是臆度的，邏輯的，文法的構造，要嚴格的衛護「上帝是上帝」之觀念——在他（神）自己裏面，對於他自己，爲他自己』。

第二，巴特對於聖經有一處顯然表明他不是那基本主義者，他認文字的聖經是人爲的，他認經學專家之訓詁和評判是對的，他承認福音中滿了衝突，甚至有神話的色彩。但是，因爲這個緣故，他才反對「歷史主義」，他以爲在聖經中找不出真啓示來。聖經不能將時間與永久，人與神之鴻溝。渡過。真啓示必由上面來，是奇蹟，要進入時之間但非時間之一分。第三，論到拯救，亦非人自己可以成功的，亦非現世可以得到的。宗教無拯救之能力：

『宗教之實在是奮鬬，罪惡，魔鬼，地獄。他要震撼。令人不安。牠不能領人逃出罪辜和命運之迷網，反倒叫人進去，牠不要解決他的生活問題，反使他的生存爲不可解之謎。牠不是他的拯救，也不是他的發現，却是披露了他的渴望。不必喜慶，

只當忍受牠的不能擺脫的軛。不必將宗教介紹與任何人，受宗教的又傳給別人的實在遭遇了不幸的命運。……我給了，拋擲了，犧牲了一切，爲得着一件需要的事就是「像上帝」，但在撤棄一切的時候，我的手仍是空虛，我與「那一位」越發生疏遠離了」。

包克又引申其意說：

「拯救必需從人外面來，從一位完全在他以外的別的。……但「別位」永遠是「別物」。……聽見了上帝的話不能回答人對於調和之尋求。不能講明人生之意義，只能引起人之質問。回答是在乎上帝而不在人。聽上帝的道是聽上帝說話……但這個啓示是屬於隱藏的，我以外的，遙遠的上帝。上帝對於人完全是另一位。人可以知道他的拯救，但在人是人的時候就不能得着拯救。回答與問題永不會是「一個」。

看以上的話，顯然人類是沒有拯救的可能，若是可能，則不在人而在乎上帝。此根本思想與奧古司丁派，賈勒文之預定論很有相同處。但據經訓，人自己果無拯救之可能嗎？

保羅說。

『你若口裏認耶穌爲主，心裏信上帝叫他從死裏復活，就必得救，因爲人心裏相信就可以稱義。口裏承認，就可以得救』。

『你們就當戰戰兢兢做成自己得救的工夫』。

第四，最後，著者略舉巴特之倫理觀念，或其論基督教對於社會之態度，簡言之，本於以上之神學，其社會觀是消極的，是克己的，是『反社會的』。

『基督教不喜歡聽那太高太自信的話，論到世界之進化。論到科學技術，美育，道德，宗教之完整的有計劃的發展和建設。論到精神的身體的健康。順利與亨通，婚姻的虛浮的滿足。家庭，教會，國家，社會。……祂少有時趴着建樹碑碣。……總疑惑裏面有偶像』。

『倘人由對面的「你」就是上帝，將他自己從他自己分別出來，他已經是實行愛上了』。

帝果然如此，基督教是否反社會，反文化的呢？但基督自己對約翰的門徒說：

『你們去把所看見所聽見的事告訴約翰，就是瞎子看見，瘸子行走，長大痲瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們』。

『我來了是要人得生命，並且得的更豐盛』。

步盧諾曾在倫敦，愛丁堡哥拉司叩各大學演講，其題目共分五大端：(一)『上帝之言與理性』，(二)『基督之言與歷史』，(三)『聖靈之言與心理學』，(四)『聖經之言與科學』，(五)『教會之言與社會』，其演講集之總名是『上帝之言與世界』。演講要點不外：人知上帝之言，不由理性而由啓示。歷史的耶穌非信仰之重要的原素。信仰所建造之人格，在心理學的範疇以外。聖經之言旣是超越的，則非科學所能測透。教會與社會相反，好像基督教與「現代主義」相反，前者重團體之生活，後者重個人之自足。步氏之書，可謂大體的代表此派思想之結晶。至於細節，茲不贅述。

第二十章　讀神學史之感想

我們由於前面全部的敍述，可見基督教的思想家都有他們的背景，環境，和獨自的主張。基督教，旣生於猶太，依社會集體性的意義來說，無論如何，牠總逃不出遺傳和環境之勢力。同時我們承認人常由固定的遺傳裏，本着超凡的感應，實際的經驗，創造提倡新的信表。我們可以說，研究基督教義，當明辨其「純基督」的，「次基督」的，和「外基督」的三要素。純基督者是原出於基督自身之言行的。次基督者仍屬基督教全部但非基督自身所看爲絕對必要的。外基督者是不屬希伯來教和基督自身而由於基督教以外之來源的。

在著者沒有提出甚麼感想之先，再將西國神學思想的演變，作一簡單的鳥瞰：每種運動的歷史，旣然都有段落，基督教的思想史，自亦不能除外，有牠古代，中代，近代，現代，不同的轉變，不同的動向。但其中皆有因果可尋，表現生活中之眞理。

自第一世紀至第六世紀可以說是古代。此時教會的努力是向外發展，與外邦文化接觸，宣傳擁護自身之信仰，奠立基督教之基礎。此時神學主要的題目，多半是關乎三位一體的。尤其是基督的性格。教會的努力，要保全基督之神人合一性，反對一切唯人的看法。奈西阿議會，幷喀帕多西安三教父，對於三一信條，作了可能的結束，敖古司丁，總神學統系之大成。

自敖古司丁至經院時期，約自第七世紀至第九世紀，概括之可稱為黑暗時代。所以稱之為「黑暗」者，因教義之重大爭論，到了第六世紀，已大體決定，而人在修辭雄辯，鈎心鬬角之餘，咸已精疲力竭，由於人類「心理平衡」的原則，人之思想自動的收縮靜默。因此在此時期，沒有甚麼出類拔萃的人物。但亦有數事是我們不可忽略的，例如大桂格利等重用教制教儀，以謀教會之統一，夏立門柯老丟等打破教會聖像之崇拜，及宗教觀念之物質化和迷信化。關於信條又有聖餐及聖靈出處之爭辯。

自第十至第十五世紀，可稱為中代卽經院主義的時代，其特點是教會向內集中，理

解及深究教義，在思想生活兩方面，均加深刻，力樹經院風氣和理想，以謀教會之統一。神秘派，乞丐派，經學派對於基督教皆有莫大的發現。

自路德改教至第十九世紀爲近代，其主要轉變是由哲理，信條，制度，而至經驗，生活，價值。雖然有十八世紀的唯理主義，但亦不像古代那種體度哲學。唯理主義仍以「自然」，「理性」，「人道」，爲重，將神學自然化，即廣義的合理化。例如康德，施來爾馬克，司超司，包爾所主張的。

至於現代神學運動的大轉變，是將宗教社會化，將神學科學化，多從人本主義，進步精神來看宗教之價值。例如實驗派，社會福音派，所偏重的，自然亦有反動者如巴特派，一般人所提倡的。

神學思想既有二千來年的歷史，到底給了我們甚麼教訓呢？換言之，神學史對於今日的中，西教會，有甚麽貢獻呢？在這些思想中，有甚麽是我們可以取捨的呢？著者看出了幾件事，茲特拉雜提出，不知讀者之意如何。

第一件事，是力求信仰合理化，這是西國神學發展之根本動力。在帕勒司丁原始教會的時候，門徒對於夫子的熱情，幷由夫子所得之品格的勢力和印像，是極純粹確實的，用不着甚麼理解辯護。及至基督教與外邦接觸後，因空間與時間的隔離，因遺傳與環境的差異，人對於教義才發生了誤解衝突，於是教會才有勢不得已的合理化之努力，並與希拉，羅馬。思想融和之企圖，很自然的，第一步就是護教，朱司丁爲要推崇基督教之優越，說希拉哲學家，凡認識「邏戈」之道的人，雖係無神派，却已是基督徒了。第二世紀的亞力山大神學是基督教第一個神學院，我們聽院長柯利門特說甚麼呢？『用哲學來深深的研究信仰，將信仰變作科學，將啓示變作神學』。大教父敖古司丁說：『明白爲的是要信，信爲的是要明白』。經院文化，亦是一種神學運動，是求「信知合一」之表徵，是對於特土利安所說『因爲無理我才相信』那一句話的反動。經院教父以神學爲科學之后，是科學之科學。阿比拉說：『因着疑惑我們探討，因着探討我們曉得眞理』。阿快那曾盡力將信知調和，認信與知是互助的，以爲信心固然可以代替理性却

不毀壞理性，小光不因大光而滅反增其光。信知二者不必相反，以「超智」而「反智」是不可能的。以外可舉的例子，甚多，勿庸贅述，總之，神學史告訴我們，信仰合理化是自然的必需的一件事，不但不毀壞信仰反叫信仰堅固光大。希望現在我國教會一般虔誠信者不必反對神學，或輕看神學，人須明白他所信的，上帝是眞理之源，決不怕人多方的來認識他。

第二點請大家要想到的，是爲甚麼歷代教會，有這些拚命的爭辯呢？換言之，甚麼是辯論或信條之動因，背景呢？不是別的，就是「事實」「經驗」。先有事實而後有信條，不是先有信條而後有事實。事實在先，人要用言語以表示之，言語不當，卽生爭辯而當者勝。我們讀史的人，或一般注重實行的人，常輕視信條，教義，以於這些東西不是宗教，生活。但，信條，信經，最好說是「信表」Symbolics 無非是人用文字來表揚，保守人心中極懇摯，確實的信念。例如古代所不得不苦辯的基督之性格的問題。耶穌基督既是本教之中心，既是原始門徒所認爲救主的，他必有超人之處，令人信托，愛

慕，崇拜。他必是有「新的品格」，是原始教父所萬難不願否認放棄的。却是希拉羅馬思想界所不了解的。教父們以爲倘有一種不能滿足他們信仰的解釋他們決不答應，可見基督既被宣傳於外邦之後，他的地位是何等重要，那些辯護是何等嚴重。基督的性格，不是一句話可以決定的。唯知派之竇西提主義或「幻身主義」，提歐豆徒之義子論，浦拉克西阿之唯父論，阿利烏之唯人論，阿波利內利之「神魂論」，尤秦其之「性一論」，色耳吉烏之志一論，等等，都是古代教會所不能接受的。他們以爲人不能隨便說基督是個虛幻的，或說他只是一位人。教父們以基督有神聖之處，寧死不屈。艾瑞尼烏說：「子是父的看得見的那一位，父是子的看不見的那一位」。試問，今日的信者，對於基督抱持何種態度呢？恐怕也是不能一言了之，古代關於基督的辯證，固然未必完善，却證明了一件事，卽基督的品格之重要，和實在。其餘的教義之背景亦然。

無論誰翻閱神學史，看見前人層迭的爭辯，幷由爭辯而生出的牴牾悲劇，必獲極深的感觸，不能不想到這些爭辯的利害。著者以爲思想之爭執是利害兼有的，由其害言

之，教會對於言論之壓迫是極慘無人道的，歷來人因意見不同而斷頭，焚身，被流，革出教會者，不計其數。一般在外教人當中殉道的教父如伊革內西烏，波利喀普之輩，固不必說，而教內領袖之自相陷害者，誠不鮮見。歐利貞受羅馬教皇之迫害下獄，奚波利徒因反對教皇被流到撒地尼西亞海島，撒摩撒地之保羅，因主張「一位論」被安提阿議會褫去聖職，皮害吉烏和寇勒司提烏因主張廣義的「人性論」，受迦太基教會之控告，革出教會。阿比拉，因其學說之冒險性，被遣到麥大德寺院，受懺悔禮體罰之苦，他曾嘆息說：『良善的耶穌阿，你在那裏呢』？路德所受之虐待，可以代表一切革新的思想家之命運。魏克立夫和胡司因主張正義，而受教閥之追害。在魏克立夫死後，他的著作全被封禁，他的屍首由墓中掘出擲諸阿范河中，人間殘忍之事，還有比這個再甚的嗎？更不必題，步盧諾，寇勃尼古，賈利利歐，諸科學家所受之犧牲。但由其優點言之，一切爭執，無非證明人之理性之獨立和自由，理性是發明眞體之唯一工具與生俱來，絕不能因受摧殘而消滅的。神學之對象過於高大，無人能作最後之斷語，各有所蔽，亦各有

所見，互相爭執亦爲人情之常事，眞理固常因武斷而受掩蔽，然亦常因反抗而發現雙方所均，未曾見到之眞理，信仰常因爭辯得到一個公準，不辯不明，不明不立，旣有辯則必有所辯，旣有所辯，則信仰不是無的放矢，庸人自擾。墨經有話說，『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也』。因此種種辯論，一面證明基督教自身含蘊之博厚高明，一面證明人理性之生力活動。倘不得到相當的滿足則不停息。人事受種種侮辱以成全之。旣然如此，今日的教會，須學習兩件事：第一，當有寬宏的度量，遠大的眼光，尊重同道或外道之思想言論自由。不可武斷逼人，惟我獨尊，以至演出種種可笑可哭之現象，第二，我們不可再無謂的重複前人之爭辯。任何爭辯，似有兩端，不平則鳴。老子說：『動者道之反也』，我們當憑經訓，理智，良心，經驗，事實，以求圓滿之解答，一切極端反常之學說權威，終歸失敗。然而一切合理之先知先覺，終必勝利。

這樣的分爭，使我們對於教會合一的精神有甚麽感想呢？換言之，這種分爭是否損害教會合一的精神呢？著者不以爲然。萬物之形形色色不必盡同，人類之思想動作不必

一致，生命正因其種種變化而流露其豐富的蘊藏，人類斷不能以機械規律以求一致。變動進步才是自由之真義。教會可用不同的名辭，不同的方法來實現一信一洗一望。但教會當留心的，千萬不要以形式之不同，竟生出冰炭不容的態度來，以致妄用自由而摧殘自由。第三世紀奚普利安教主之教會觀是值得我們注意的。他以為教會的特色是「合一」。曾著教會合一論。不但外面合一，內部合一尤為重要。他說耶穌所穿之袍，是一件整個無縫的聖餐之餅和酒是由無數麥子葡萄而造成的。倘信者拒絕合一，那就是拒絕信仰，就是教會之敵。奚氏之說，固然難免流弊，叫後來羅馬教之專制，有所依據，但據約翰第十七章所載，「合而為一」四字是耶穌最後為門徒祈禱的中心思想。今日的教會應當怎麼辦呢？著者之意，教會之組織方式難免差別，恐怕永有差別，對於教義真理之解釋亦當自由發揮。然而總須抱着一個目的，實現一個大團體分工合作的精神。約翰禁止別人奉耶穌之名趕鬼，耶穌就改正他狹隘的謬見說：『不要禁止他，因為不敵擋你們的，就是幫助你們的』。

每種極端的思想，必受反動挫折，叫凡主張極端的人，不得不懸崖勒馬，反躬自省。孟推奴想自己是保惠師之化身，造成了孟屯派，極盡誇張「聖靈」之能事，竟惹起了反聖靈派，或反還戈派，叫人排除了約翰福音，和啓示錄。教權教規之造作太多，就惹起了神祕主義者。說人神有直接合一之可能。貢勒文派偏重上帝之權威和預定論，就惹起了索西奴派之寬大主義，英國國教之壓迫太甚，就惹起了清眞徒之運動。阿米尼烏派偏於寬大又惹起了葉德瓦之保守神學。近代神學偏重了理解，又惹起巴特之反抗。由此可見，眞理自有平衡，物極必反，今日的教會亦當學習謙卑，不可自以爲是。

沒有人能設立完全的神學統系，一位神學家，無論下了多大的工夫，組織了多們拜盡的統系，仍有缺欠，受人批評。例加教古司丁之「人性墮落」受了皮雷吉烏「人性本善」之反對。奚波利徒論到末日之來臨，以爲鑿鑿有據，說主造世用了六千年的工夫，基督之生已在五千五百年的時候，按希氏之時代來算(第三世紀)離末日不過只有二、三百年。第七日要來，即第七千年，基督掌權。在他以前，有色林徒，教父帕皮阿，及巴

拿巴書著者均相信千年論，然末日未來。歐利貞，敖古司丁均係反對千年論之人。阿快那以爲自己的思想很周全徹底，至今在羅馬教中，頗有復興「多馬主義」new Thomism之提倡，但在多馬時代，與多馬針鋒相對，而不相下的就是司寇徒。二人之說，太相逕庭。阿比拉和柏納德，亦是互相批評冰炭不容的兩位經院學者。以上所舉，無非表明人之知識各有所見，各有所蔽，然而這并不足以搖動神學的基本立場，即「信知合一」之說，反倒證明人之發現眞理，甚至人之獲得啓示都是漸進的，有階段，有程度，有方面。漸進的發明然并不推翻發明之事實。勿忘希伯來書上說，上帝在古時，藉着衆先知，多次多方的曉諭列祖。『多次多方』確是文化發展之正當程序。因此，今日教會的領袖，只可說個人所得，只是眞理之一部分，一方面，倘人固執己見，就是教會分裂之根本原因，今日之智慧者焉知不是來日之愚夫呢？

我們再看，教會前輩所陷入的一個錯誤，就是用了物質的固體的體度的形而上學概念，乃解釋神靈和生命之事實，看他們所用的名辭，并因名辭而起之爭論，的確耗費了

許多工夫。甚麼一體三位，性二，性一，志二，志一。甚麼基督二性之不可分，不可離，不可混，不可合等說法。又有甚麼天使的等級，人的靈魂之遺傳，或被造。甚麼聖靈之出處，聖靈之分與。又有甚麼罪之遺傳，恩惠之分類，都是太物化了，太固體了。好像這些事實都是物件，因而才有被造，分合，出入，上下之合意矛盾的名辭。但是到了今日，自心理科學價值哲學昌明以後，覺得神靈生命之事，是不能用工具言語來分析描寫的。生命是一貫的，上帝是一位的，『超乎衆人之上，貫乎衆人之中，住在衆人之內』。他離我們不遠，我們生活，動作，存留都在他裏面。

雖然如此，教父却在名辭上用了許多工夫，糜費心血，造了合宜的名辭，能以確實表出教義之精髓，自然同時亦造成無謂的僵局。他們說基督不是被造，被做，乃是被生的。Not created, not made, but, begotten 聖靈不是被造，乃是「從出」 proceeding, 聖子與聖父之關係，是「父子同體」或「同質」而非「父子似體」 homo-ousious, not homoiousious 二字之間，僅僅有一個字母的分別。教會就爲這一個字，敗了阿利烏。論

到聖靈之出處，只因爲兩個字東西教會不能同意，西教會說聖靈是從父「和子」二位出來的，東教會說聖靈只從父一位，是「從父經子」出來的，西教會和東教會在信條上論聖靈，只是這個字的分別 filioque。三一問題，直到喀帕多西安三教父才有了解決，三一的關係，只在「體」和「位」的關係，就是體，相，用的關係，「體」Ousia, essentia, 是原質本體。而「位」hypostasis, persona 是功用，職分位分。路德之聖餐說：「體餐同質」和「主體變質」不過差一個字首。transubstantiation, Co-substantiation 路德和宗格利最後不能合做，只因前一位固執馬太廿六章廿六節之說，後一位力持約翰六章六十三節的話。從此我們看出名辭是何等重要。『一言興邦，一言喪邦』這句話不必僅用在政治方面。不過，人的名辭究有限制，言語常隨時代變遷，自然我們感覺到今日宗教文學名辭之缺乏和名辭不統一之困難。當現代基督教中國化的時候。教會同人應當鑄造相當的名辭，用「國語」來講道理。固然在許多道理上我們沒有現成的名辭亦不得不創造，或借用外國語，像教父利用希拉羅馬的文字一樣。

說到基督教中國化，這件事，仍須仔細考慮。「基督教中國化」，固然是一句應時的話。但基督教怎麼中國化呢？是用中國名辭來表示基督教之內容呢？是看基督教的內容，和中國聖賢哲子所講的一樣，無甚新奇之處，因此就當與我同化呢？或者我們看基督教的內容，有的和我國的一樣，名實無大差異之處，又有的，是耶穌基督所獨創，所特殊啓示的呢？如馬太第十一章二十五至二十七節所言者。自然，現代的諸教參考學，已經改了我們的態度，叫我們不再說西普利安主教所說的話：『教會以外無救恩』"Salus extra Ecclesiain Non est" 果然如此，我們就沒有「純基督」的教義嗎？恐怕不能如此。基督自有其特殊，絕對，優越的眞理和使命。神學史告訴我們，希拉羅馬界之教父，想將基督教希拉羅馬化，但希拉羅馬之文化不能代替基督教，亦不能使之完全同化。第十九世紀之「回到基督」運動，就證明教會已往的教義理論之統系，過於強勉，反倒遮掩了歷史的耶穌之眞面目。其實基督教之生命，就在乎認識福音中之純潔活現的基督，我們要隨從他同化。畢究，基督教須中國化呢？還是中國須基督化呢，這事大有

考慮之必要。

前面我們提到神學家之極端處，但他們的極端都是出於堅決的，熱烈的，絕對的信仰，他們的極端常到了一種喪失人情的地步。既無人情，自然難免失敗，雖一時風行，終難久存。孟屯派受靈感到了甚麼地步呢？他們見異象，狂樂，被提禁食，禁婚，以爲末日已到，撇棄一切，預備等候。有拉提歐多徒者，竟因被提，嘗試「登空」而斃。但這種不盡人情的運動在古代出現了一次，以後就不再見，今日亦許有這樣的，恐怕結果亦是一樣。第二世紀的恩克拉提派 Encratites 曾誤解歌前七章五節之話，以婚姻爲邪惡，主張絕對童身，他們被教會認爲異端，這派亦不過是曇花一現，後不再見。特士利安之嚴格的基督教倫理，亦頗有難行之處，他以爲基督徒不許再婚，不許當兵，不許參加娛樂，不許營商，不能做公民，不能做家庭一份子，當由社會脫除。中代乞丐宗之貧窮運動，固由反抗羅馬教會之專制和奢侈而生，但又行之太過。人類果以「貧窮」爲理想，是決不會得到「豐盛」生命的。我們看魏克立夫說他們沿門討要，又作「反知識」之宣

傳，實在阻礙各種進步，於是發表文字評擊他們，又勸告教會除去他們。神學中亦有些名辭，令人難堪。聶司多利烏所最不喜歡聽的一句話是說馬利亞是『上帝之母』，theotokos 教皇白烏司第九所定之馬利亞「無染的受孕」 immaculate conception 以馬利亞在受孕之前，受孕之中，受孕之後，永是童貞的，恐亦照樣有名辭上的矛盾。阿比拉評「原罪」說：『上帝因人父母之罪而定人之罪，是不可設想的事』。賈勒文和葉德瓦的極端預定論，只給我們一個偏私的上帝的印象。後來唯理主義者之興起，卽是一種反動。洛克以爲上帝既給我們理性，叫我們能得比啓示更清楚，更確實的知識，就不用着啓示，既有理性又要啓示，就是矛盾，重複的事。由以上所舉，至少今日教會要學個教訓，宗教是要合乎情理的，縱或個人有非常的，超情理的經驗，亦不可以此作人普通生活的範疇。反情理的現象，許有當時的用處，但歷史告訴我們，不近情理之宗教運動不能久存。

連帶着我們不能不欽佩教父的文字工作，我們看凡代表一方一派的領袖，都有破紀

錄的創作。歐利貞用了二十八年的工夫寫二部經文對較，開近代經學之先河。奧古司丁的著作有七十餘種之多，他的上帝之城仍有價值。安色木之「原有辯」，并神爲何成人亦係獨創一說，別開生面者。神祕主義之日耳曼神學，效法基督九石錄只次於聖經。阿快那之神學總論是教義學之典型，路德將聖經譯成德文。米蘭吞寫了神學公論，代表更正宗之信仰。總而言之，西國神學的文獻極其豐富，我國今日的教會，亦當努力邁進，我們極感文字出品之缺乏，幸教會注意於此，將來定有希望。

教父所給我們最深刻的印象，不只是他們的才學，更是他們自身的修養，自使徒時代的教父起直到現代，凡能發起一種運動的人物，在道理上，都是言行兼顧深體力行的人，有純篤的信仰，有刻苦的鍛練，他們要做「聖人」。「聖人」不是甚麼奇怪的，『聖人，人倫之至也』，『聖也者，盡倫者也』我們呼聖保羅，聖奧古司丁，「聖」字無非證明某位之品格在人心裏所發生的感應之呼聲。我們今日教會的領袖，有這樣的感力嗎？歐利貞爲避免兩性的嫌疑，曾行「自閹」。蘇斐爲克服自己之烈性，并效法基督十架之

苦，曾穿滿載釘子的袍子十六年之久。甘本之多馬說：『沒有奮鬬，就沒有勝利』。又說『永不要懶惰，或安閒。總要習讀，祈禱，默想，或操勞於公益的有用的事』。米蘭呑在魏滕勃教授的時候，對於功課從不曠課，只在他結婚的日子，宣佈停課一次。雖然他爲教會改革之事，亦曾離校，但事後必盡力彌補。那虔誠派的領袖魏司理是常常早四點鐘起床的。固然，前人之苦修方法，有的過度失當，背乎人情，但其修養精神，確是我們的模範。

人類學習一個教訓，是很遲慢的，常須經說幾百年的工夫或犧牲若干生命，才得眞理之一面，書云：『五百年而後王者興』，無非表明人類須積累深遠之經驗而後經一位先知先覺大成起來。到了近代我們才發現了宗教是必須「社會化」「生活化」的。所以第十九世紀是「回到基督」發運動時期。從路德以後，神學家要從「生活」「經驗」「價值」「社會」來定宗教之立場。基督之神聖，不在乎形而上發體質，却在乎正義慈愛的品格。恩惠不是甚麼形而上學的東西，乃是赦罪的慈愛，路德以愛鄰舍和服務社會爲最

高的生活。康德唯心派以「純粹理性」有限而以「實踐理性」有獨尊之地位，海格爾以爲教會須社會化，不能離開社會，倘教會仇視社會即是自殺。施來爾馬克以宗教之要素是絕對倚賴上帝的感情。黎秋以「學理判斷」和「價值判斷」各有界限。宗教是價值的事，可離形上學而獨立的。主張社會福音的人，認減除生活的痛苦，平均利益的分配乃天國之實現。喀威在其耶穌內部生活之研究內結論說：『基督教之證據和價值，感動現代人之理性良心最強的莫過於耶穌之品格。現代人撇棄形而上學，遂重着倫理，許多人要一個非奇事的基督教，却輕視一個非倫理的基督教』。去年九月基督化世紀主筆莫理遜君曾發表論文，題目是基督教之危機，全篇骨格是基督教社會生活化，更好是說，基督教當使社會全組織基督化，莫氏引名哲懷特海 Whitehead 的話說：『人類的進步，可以說是一種改變社會的程序，叫原始的基督的理想，爲每個份子，成了漸漸能以實行的』。他說基督教『不只是內心的天國，乃是社會的天國』。這是現代的呼聲，是現代人對於基督教的看法，是救世的基督教原有的精神。

上段說過，人類須用常久的工夫才學得一個教訓，果然，則前人之工夫心血不是枉費的。神學的爭辯，畢竟得到了相當的酬報，使信仰由不同的方面得到了公準。這是我們對於前輩所感謝不盡的。例如亞力山大派之「聖子永遠由父發生論」，奈西阿議會之「父子同體論」，喀帕多西安派對於「體」「位」之區別，敖古司丁之恩惠論，安色木之上帝「原有辯」，阿比拉之倫理的拯救論，葉喀德派之神祕主義，甘本多馬和乞丐宗所主張之簡單生活，阿怏那之「知信合一論」，路德之「因信稱義」，「基督徒之自由」，幷「生活之神聖化」。宗格利之象徵的聖餐論，虔誠派之靈性修養及佈道工作，唯心論之「上帝潛在」「心靈一貫」，施來爾馬赫之「宗教獨立性」及「基督意識」，黎秋之「價値判斷」，包爾領導之歷史批評派的經學，饒森伯所倡之「社會福音」等。甚至所謂之異端者，亦有其貢獻，資內徒要限制教權，尊重聖職。性一派要保持基督性格之統一。皮雷吉烏和索西奴派要尊重人之善性和自由。

許多現代的問題，卽是古代中代的問題。許多現代的新標幟，卽是古代中代所已有

之主張。所謂之新者幷非絕對的新，所謂之舊者，亦非絕對的舊。不過某條教義，因某代之需要，因文化程度之不同，就惹起了特殊程度之注意。最重要的，是今日教會諸君，尊重各人信仰，思想，言論之自由，不要無謂的重復前人之爭辯，反要接受前人熬費心血所得之結果，更要繼續發現上帝之眞理而實行之。

附章 信表釋義

信表之沿革

研究歷代之信經者曰信經學或信表學 Symbolics 著者以爲當依音和義二者，譯作「信表」「信標」。此字由德之 Symbolic 而來，但其含義與「象徵主義」Symbolism 不同。前者是用確定之文字以表明信仰之實質，而後者乃用利外物而寓意其中。象徵是一種間接之媒介，用象以徵某種思想，但未必是純粹宗教的思想。信表學乃專爲發闡基督教之基本信仰者。奚皮安，敖古司丁，魯腓奴在第三，第四世紀。曾用此字於使徒信經，其用意有二，或作對於基督的信仰結晶之表示，或作基督兵之軍麾，徽章。

信表學內含三大部分：（一）基本信經，（二）特殊信經，（三）比較信經。信表學與「信經辯證」Christian Polemics 不同，後者以各樹己長爲目的，又與「信經合參」Christian Irenics 不同，後者專以調和，總各家之長爲職務。又與比較信表學有連屬，乃

將各派之信經比較而論其長短。

基本信經有三：卽使徒信經，奈西阿信經，阿他內西烏信經 The Apostles Creed, The Nicene Creed, The Athanasian Creed。

特殊信經則較爲複雜(一)自教會分東西以後，東教會卽希拉教會，自主後一〇五四年直到更正教時，只服膺於使徒信經。(二)羅馬教除基本三信經以外，又三令五申，至少有十次議會之發表，皆含信表之權威，以外又有各地之議會不少。(三)自羅馬教內部分裂以後，各國教會又發表不少各自之信仰宣言，不稱作信經，而曰「信條」「要道」「真道問答」等。各教會自信所宣言者合乎聖經，以爲對方所宣言者是不合乎聖經的。

路德宗代表更正教之信仰，以一五三〇年，米蘭吞等所擬之敖司堡信條(見後)爲主，外有司馬喀德路德問答康克宣言之總集曰「公教集」 Book of Concord。

改革宗則爲宗格利賈勒文之屬，其主要信條是第一希末提第二希末提高立比耳吉，司格提 First Helvetic, Second Helvetic Gallic, Belgic, Scottish 後撒耳拿總集各條曰信

條協和集 "Harmonia Confessionum fidei"。

英國教會以一五五三年之「四十二條」及一五六二年之「三十九條」爲主要者。此外有蘭比信條哀耳蘭信條，此二者多受清眞徒之擁護，而爲魏民司特信條 Westminster Confession 之本。魏民司特議會原欲將大英四區之信仰統一，可惜失敗，因清眞徒不合作之故。

天主教有特仁特（一五六三）及特來登丁（一五六四）議會之信條 Decrees of the Council of Trent, Teidentine Confession of Faith。又有法提背（一八七〇）及教皇白烏司第九在一八五四年所發表之信仰與道德規條曰布露信條 Council of Vatican, Bull Ineffabilis Deus。

以後英美教會，宗派漸多，各自有其信條。公理會，浸禮會傾向魏民司特，然另有規定。美以美會，則有一八七四年包提莫所定之「要道」（二十五條要道？）聖公會重國教之「要道」，長老會重魏民司特，路德會似對於信條多用工夫。德之黎臣勃三盾

Rechenberg, Sanden 用工頗深。路德會自身，曾著信條導言一書。

信表釋義

(壹)使徒信經

三個基本信經，皆非一次寫成的，乃經多次多方之爭辯修正，而後成文。但成文之後，教會卽公認其權威，必維口誦，其權威只次於聖經。茲先論使徒信經，全文如左，注意不同的標點。

我信

（壹）（獨一）上帝，全能的父，創造天地的主。

（貳）（一）幷耶穌基督（上帝之子）他的獨一子，我們的主。

（二）他因聖靈感孕，由童女馬利亞所生。

（三）在本丟，彼拉多手下受難，被釘於十字架受死，埋葬。他降在陰間。

（四）第三天從死人中（被舉起來）他又起來。

(五)他升天。

(六)(受坐)坐在全能父上帝右邊。

(七)將來從那裏降臨，審判活人死人。

(叁)(一)(并)聖靈。

(二)聖教會，聖徒相通。

(三)罪得赦免。

(四)身體(肉體)復活，永生。

以上的條文中，有曲線之語是第二世紀之原文，有單直線者是第四世紀之修改，有雙直線者是第七世紀之修改。有括弧者是後來從本信經中刪去的。本信經之全文，在主後第七世紀才完全成立。但其雛形則遠在第二世紀之中葉。奚瑞尼烏(一百八十年)特土利安(二百年)奚皮利安(二百五十年)歐利貞(二百卅年)皆提及之。

第二世紀本經原文如下：我信『(一)獨一上帝；全能的父。(二)(1)並耶穌基督，

上帝之子我們的主。(2)由童女馬利亞所生。(3)在本丟彼拉多手下受難，被釘於十字架，葬埋。(4)第三天從死人中被舉起來。(5)升天。(6)受坐在父右邊。(7)將來從那裏降臨，審判活人死人。(三)(1)並聖靈。(2)聖教會。(3)罪得赦免。(4)肉體復活』。

第四世紀之增加乃：『他的獨一子……他因聖靈感孕……他又起來……他……坐……全能……上帝……』。

第七世紀所增改的是『創造天地的主……受死……他降在陰間……聖徒相通……身體……永生』。

後來所刪去的有『獨一……上帝之子……被舉起來……受坐……持……肉體』。

本經共分三段，十二條，第一段論上帝，第二段論基督之六件救世事業，第三段論聖靈之三件救世事業。

使徒信經之原始是三一洗禮詞，是人在受洗之時所必須公認的。洗禮詞之最初方式

是「奉我的名」「奉耶穌基督的名」「主耶穌的名」「奉耶穌基督」等（徒二〇卅八，又十〇四十八，又八〇十六，又十九〇五，羅六〇三，加三〇廿七）在十二使徒遺訓中，有三一洗禮詞似根據馬太福音之言。（太廿八〇十九）在第二世紀頗爲流行。

在使徒時代，他們都以承認耶穌基督爲第一要事。其次對於外邦人入教的條件則「上帝之獨一」又爲他們所必須承認的。再者，聖靈之洗亦爲不可少的，如使一九〇一——七，約三〇三，太廿八〇十九所記載的。如此，他們的基本信仰是（一）舊約宗教之獨一神，耶和華。（二）主耶穌基督，上帝之子。（三）聖靈。其餘的都是後來所增補的。

以後較長的信經是老羅馬信經及耶路撒冷信經。如耶路撒冷教會之主教，奚利耳（三一五——三八六年）所記的。

第一段，獨一上帝之觀念，是本於申六〇四——五，十一〇十三——廿一，民十五〇卅七——四十一。可十二〇廿八——卅。（一）去掉一切無神主義。（二）去掉多神主義。（三）去掉泛神主義，而這位上帝是有品格的。（四）上帝有愛，是有道德性的。（五）上帝是全

能的（萬軍之主，羅九〇廿九，雅五〇四，又林後六〇十八，啓一〇八，四〇八，等）。（六）上帝爲父，乃基督耶穌之父，亦是信者的父。以上數語，彙新舊二約之觀念。而表示之。迨第四世紀以後，教會即不用「獨一」二字，或無需要，而爲避免「神一派」之故。至於造天地之句，在第四世紀之信經中無之，第八世紀者有之，注重神之造化。

第二大段之第一條論耶穌基督，他是舊約之彌賽亞，是新約之上帝子，上帝主。此段第一條之大意或與希拉文「魚」之寓意相合，即耶穌基督，上帝之子，救世主。IχθγΣ, INσοῦs, Xριστós, θεοῦ, ὑiós, Σωτ'ηρ Ixthus, Iesous, Xristos, Theou, Whios, Sowter「魚」字之五個字母，正是這五字每字第一字之字母所集合而成的，含着賜給生命之意（五餅二魚）主爲天糧，又作聖餐之象徵，又有受洗之意，如魚游水中。

最重要的承認，就是彼得所表示的：『你就是彌賽亞』（可八〇廿九）在行傳及書信中，皆以信耶穌爲彌賽亞，上帝之子，主，救主爲得救之條件（徒二〇卅六—卅八，

又五〇卅一，又八〇卅七，又九〇廿，又十六〇卅一，林前十二〇三，羅十〇九—十，約壹四〇十五，五〇一，五）。

（一）「耶穌」之意，在太一〇廿一言之最明，「基督」即希伯來，希拉文「受膏君」之譯名，此名即將基督與舊約相連，或曰大衞之子，或曰先知。（太十六〇十三—十六）古代羅馬信徒所承認之基督，即舊約先知所言者。

（二）上帝之子。上帝之子的名辭，已在舊約中提及，含有彌賽亞之意，（出四〇廿二—廿三，申卅二〇六，撒下七〇十一—十六）只於可一〇十一，太廿六〇六十三，六十四）亦保此意。其「先在」亦在保羅書中提及，（西一〇十三。）希伯來書及啓示錄則言上帝之子即等於耶和華（來一〇一，啓一〇十—廿，）等到教會與「唯形主義」相爭之時，即將「上帝之子」改作「父之子」，表明基督和他的父，是非一而二的。原來在第二，三世紀中，那些義子論，唯神論，唯形論者，如提歐多徒，阿提曼，撒摩撒他之保羅撒別利烏等，都說，耶穌非神子，乃由上帝得充分之能力而爲「神化之

人」。到了第三世紀，那著名的領袖撒別利烏，竟說子不過是上帝之第二期的表現，耶穌死後，子不爲子。因此教會力爭，在信經中明定「上帝之子」之字樣。

到第四世紀，又添了「獨生」二字，（見後，奈西阿信經）於「他的子」之後，這是本於約一○十四之言，以反抗阿利烏派，因阿利烏說主不過是上帝所造之子，和其他的子女一樣，經中既明定「獨生」，表明基督，既由主生，則非被造，又非主本身之成形，又非上帝之「義子」，此條兼各派之說，而排除之。

(三)「我們的主」。古代信徒好用「上帝主」之名辭，過於用「上帝父，」用「主」之意，表明基督之神聖，「主」字所含之意，與舊約耶和華相等，如多馬之承認（約二十○廿八）如彼得之承認（徒二○卅六）如保羅之承認（林前八○五—六，腓二○五—十二，羅一○七，加一○三等：）總之，(一)基督是舊約猶太所望之彌賽亞。(二)上帝之子，是新約父之子，是先在的，由父生的。(三)主，上帝，是父之啓示者。

以後六條是表明主之六件救業。第一件救業：爲童女馬利亞所生。表明主之神聖。

後來加上「聖靈感孕」一句。我們由朱司丁，艾瑞尼烏，奚波利徒，特土利安之著作，即知由第二世紀之末葉至第三世紀之末葉，凡一百年，教父對於當代猶太人主要之爭辯，是主之童生問題。在當代的基督徒中，否認童生者只有伊比歐尼派，和「唯知派。」

據步利革 Briggs 之意，信條中之童生字句，無疑的是基於路加馬太及約翰一〇十三。特土利安等說約翰這一節的希拉文的第三身一字，當讀作「他」而不當讀作「這等人」。布拉司等主張，將此字讀作「他」字爲更合原意，更有文藝之句。ὃς not οἳ 童生一事表道之入世，乃神之作爲。

路加中之一段（一〇廿六—卅八）原非路加福音之本身，乃著者由一種歌曲 Ave Maria，而取材的。是由希伯來文繙譯出來的，用作材料，如同馬太訓言馬可藍本一樣，不能晚於主後第六十六年。路加曾聲明他搜集材料，是十分小心，確實的，路加之耶穌家世，是由主的本家得來的。耶穌家庭之代表有「公義的雅各」是主之「異母兄弟」，在他死後（約六十年）又有「堂兄弟」西緬（約一〇七年。）這二人同爲耶路撒冷教

會之主教，關於童生之記載，至少當由其中的一位負責。因此，他們的證據當有價值。

馬太之記載（一〇十八——廿五）亦由希伯來的某詩歌而來的，是由約瑟方面來敍述童生之事。馬太說主之生是以賽亞七〇十四之應驗，恐原詩無此而馬太添加之。此二位由二種不同之史料，而得同樣之事故，「不約而同」可謂眞確。

至於約翰中那句話，或根據另種獨立之史料。

馬可，書信，行傳皆無童生之記載，但還不足爲奇，不記之故，或爲避免當代之譏誚。（?），有人說耶穌之父是潘得拉 Pantherus, or Pandera ，是一位兵丁，但此名之義，即童女之意，更不證而自合。

保羅，書信，行傳，雖未提及此事，但保羅最重主之「先在」，「神性」，特殊人性，皆證主之來世，乃神之行爲，而非常人。

馬可固然沒有記述耶穌受洗以前任何事蹟，但馬可是耶路撒冷人，不免常聚於主母

之家（徒十二〇十二）他熟識彼得和主的弟兄。所以在他寫福音之時，我們不敢說他不知童生之事，或爲謹慎而不記之(?)但在第一章之開端已言及主之神性，他說約翰應驗先知之言，這就將「上帝之子」與耶和華看作同樣了。

保羅曾說主爲婦人所生，但他又加上爲父所遣之句（加四〇四，五，）主爲大衛之子孫，但由聖靈之力由死復生（羅一〇三，四）保羅以主爲第二亞當(一)爲賜生命之靈（林前十五〇四十五）(二)爲神聖之鑑（羅一〇四）(三)罪體之形相同但無罪（羅八〇三）(四)賜生命及「不朽壞」（提後一〇十）按保羅之意，主爲新人類。在他裏面有完全人性。按保羅之意，若主由常人（人的父）之道而生，必無疑的因遺傳而受人之罪惡腐化。（羅五至七章）

步利革說，童生一事不止於懷孕，和生產之程續。乃神之臨格。神之作爲，以產生人類。實驗科學對此事毫無用處，因此事不在其知識試驗範圍之內。若主僅僅被聖靈充滿，則與約翰無異（路一〇十五）則僅是「神所居住之人」而非「神人」。據步利革之

意，此條之意，可總爲五點：

(一)耶穌基督，爲馬利亞受聖靈之能力感孕而生。

(二)馬利亞在感孕之前，感孕之中，感孕之後，是位童女(?)。(見可六〇三)

(三)由此感孕生產，上帝之子得了完全的人性。

(四)先在的父之子，旣由人肉，人性，而感孕產生，則上帝成了「神人」。神與人有永遠的聯和。

(五)童生爲「父之子」之第一件救業，以重生人類。

第二件救業是被釘，葬埋，下到陰間。關於主被釘之事，在第二，第四紀之經文中字樣，只有『在本丟彼拉多手下被釘，葬埋。』在信經中明指羅馬長官，主如何受死，表明此事有歷史之確據。最古教會之羅馬信條，不能不明言羅馬之長官，及主被釘之時期。至於明言「被釘」，而不止於「受難」，有何用意呢？此或由於當代教會，受保羅思想之影響，蓋保羅最重十字架之道理，且十字架係特殊的苦難。信經中之重申此意，

不是沒有緣故的。保羅所說十字架之教訓如下：(一)基督之被釘，是上帝拯救之大能(林前一〇廿三—廿四，又二〇二。加六〇十四，)(二)基督爲我們成了咒詛，叫我們好脫離律法之咒咀。(羅六〇六，加二〇十九，二十，西二〇十四)(三)基督藉着十字架，使人與上帝復和(弗二〇十六，西一〇十九，廿)(四)基督藉以完成其卑順之境遇而得賞賜(腓二〇八—十一)基督非常人，故他被釘而死有大的價值，他是彌賽亞，父之子，上帝主，見以賽亞五十三章)世界將救世主釘死，如此大愛，表明如此之大罪，更顯上帝之高大。

埋葬之意，表明主體之保存。常人被釘死後，其屍或受鳥獸所侵食，或送與友人焚燒，然後存其餘燼。但主體照例由架取下而葬之於墓(太廿七〇五十七—六十)或謂被葬有拯救之意義，蓋信徒當與主同死同葬一同復活。(羅六〇三，四，西二〇十二)

受難乃總一切苦難，保羅重「被釘」而彼得重「受苦」(彼前二〇廿一，廿三，又

三〇十八，又四〇一二）路亦重「受苦」（路十七〇廿五，又廿二〇十五，徒一〇三，又三〇十八，又十七〇三三）來亦然，（來二〇十八，又五〇八，又九〇廿六，又十三〇十二）信徒亦當受難殉難，（可十〇卅五—四十五，林後一〇五，腓三〇十）

「死」字似無甚關係，又似重複，伊革內西烏，歐利貞，特士利安曾用死字，但後二氏只用死字而未用「被釘」字樣，且嫌重複，然則何不去之？蓋恐後代十架之刑已經廢除，信者不明白主是被釘而死的，故再用「死」字以表之。「死」字是約翰文字之特點，將死與生對照（約十〇十一，十五，十七，十八，又十二〇卅三，又約壹三〇十六）

論到「下到陰間」一句，最早發見於阿齊來亞信經（約第四世紀）Creed of Aquileia 有人說「陰間」之意與「墳墓」相同，如魯腓奴所主張的，但聖經之原意恐非如此，魯氏曾認「下到陰間」之意，已含於「埋葬」之句，因古代之人，以屍在墳中，其魂則下遊至陰府。下到陰間之經據是，（一）徒二〇廿七。（二）耶穌亦曾提及（路十六〇廿二，廿三），

(三)保羅亦提及(弗四〇九，十)。(四)最要者是彼前三〇十八—廿。古代咸認主降到陰間，傳道於洪水時代以前之人。耶穌曾應許同釘之盜。彼得在五旬節時，亦有下陰之意在言中。保羅亦說主下陰救被擄之人。耶穌有統轄陰府之權，他不但救活人，亦要救已死之人。總集要義如下：(一)耶穌是得勝者，勝過死亡，陰間，魔鬼，將信者由其權柄之下奪出來。(二)主傳道於一切死後之虔誠人，他們在陰府信了他，享受了主之拯救。(三)耶穌復活後，究竟有多少人隨之由陰府升天則不敢定，但確有人隨之如(太廿七〇五十二—五十三，又啟六〇九，)教父之意亦然。見伊革內西烏，朱司丁，艾瑞尼烏，奚波利徒，尤西比烏之著作，古代教會全體。亦這樣信。經院所時代之學說，謂人死時或死後，果曾受洗，或心中願意受洗，則亦能聽主道而得救，但恐此係故意推重教禮之說。又有人說使徒死後，亦照樣傳道，此事雖有可能，然不敢必。亞力山大之柯利門特曾有這種說法。現代有三種說法，以講下陰之事，但皆無聖經之根據(一)下陰即入墓入墳之意，(二)耶穌在陰間，受罪人當得之刑罰。(三)下陰間，是要在魔鬼自己

之領域中，以征服魔鬼。更正教徒多否認下陰之事，或說陰府是試鍊之處所，或說信者死後卽直升天府。論到此條，路天Friedrich Loofs有話說：『現代思想界，對於牠（此條）只能發生興趣，但我們不能接收牠作信仰之一部分。猶太的基督徒之信從，論到「下到陰間」所含之地獄，魂遊，以及天堂諸觀念，雖最堅決的「崇古者」亦不能接受。此條觀念與其他諸信條有連帶的關係。此失彼亦不能存留，我們只能看此條有歷史的意義，表明古代信徒如何信仰耶穌基督復活之重要，新舊兩約有何關係。……倘若可能，那主張佈道的教會，將此條從教友訓練之課目中除去，似甚相宜。』

第三件救業是復活。論到基督復活，「第三天」一語，表明死後及復活前之確實時期。耶穌自己屢用「起來」「被舉起來」字樣見（路九〇廿二，又十八〇卅三，又廿四〇四十六，又可八〇卅一，又九〇卅一，又十〇卅四，）又有時用「由睡中起來」之語與保羅相同，如太十六〇廿一〇「由死之睡而起」乃舊約之名辭……（賽廿六〇十九，但十二〇二）

保羅以「主之復活」作福音之關鍵。林前十五〇十四，說：『若基督沒有復活（被舉起來）我們所傳的是空的，你們所信的也是空的。』五旬節時代亦然，如彼得之宣傳，並以承認此事，作爲補充使徒之資格（徒一〇廿二，又二〇廿四）

論到復活之聖經的根據，馬可福音原來沒有保存復活之記載，十六章八節以下的那一段，是後添的。在馬可之內，耶穌只有四次預言。

耶穌顯現共有十一次如以下的記載：三次是保羅和前三福音所同有者，（一）顯與彼得（林前十五〇五，路廿四〇卅四），（二）顯與十一門徒（林前十五〇五，可十六〇十四），（三）顯與一切使徒（林前十五〇七，路廿四〇五十，五十一）。三次是保羅獨記的：（一）五百弟兄。（二）顯給雅各。（三）顯給保羅自己（林前十五〇六—八）四次是只載在前三福音中的：（一）顯與抹大拉的馬利亞和別的婦女（太廿八〇九，十），（二）顯與以馬烏斯途中之二人（路廿四〇十三—廿三），（三）顯與屋裏的十個人（路廿四〇卅六—四三，—可十六〇九—十一），（四）在加利利山上，顯給十一個門徒（太廿八

〇十六，十七，）又一次是在約翰福音中（約廿一〇一－廿一三）。

或說，主顯現與保羅一次，向五百弟兄一次，向十一人三次，向十人至少四次，向七人五次，向彼得六次，如彼得，約翰，保羅在別處所說的（徒十〇九－十六，又廿二〇十八－廿一，又廿三〇。十一，林後十二〇一－四，啓一〇九）。

「從死」一語乃基於路廿四〇四十六，能否含着以下之意：主從死人中復活，從死人之境域而復活，其靈由陰間而升，其身由墓而起。

據邵爾盾相信復活之理由是這樣：（一）此事與全新約所記耶穌之特殊品格和使命，頗爲適宜。（二）此事與耶穌之預言希望，并舊約之預言又甚適合。（能否係事後記載之加入呢？但有處在耶穌之言論中，不能這樣分開。）（三）門徒在主後特殊奮發之精神。（四）保羅有詳細之記載。（五）保羅雖未提及「空墓」却已隱含之。（六）福音著者亦與保羅合。（七）福音所記之不合，正證其事之實在。（八）其體或不再是塵土之體，反能利用之。（九）或說主由天虛己，今已脫人之範圍，而自由用其權能。

第四件救業是升天。此事在復活，與「坐在右邊」之間，保羅論復活之語，已含「在父右邊」之意。聖經所記者則有可十六〇十九，路廿四〇五十一，徒一〇二，又九—十一，）約翰已預言之，約六〇六十二，又二十〇十七，）耶穌再來之意，亦已含升天之意（弗四〇八—十，又徒五〇卅一）啓示錄之圖畫，亦深表此意（啓第五章）

關於升天之事，古經亦有之：（一）肉體升天者有哈巴谷，以諾，亞伯拉罕，以賽亞，猶太夫子中之「慧眼者」如僞經所記者，又有摩西，（出廿四〇十五，申卅四〇六，）又有穆罕默德，關於以諾則有創五〇廿四，又以利亞（王下二〇十一，）（二）有死後屍體被接升天者，希拉之賀丘利，耶教之童女馬利亞，直等耶穌再來。耶穌升天，其體或是「靈化」的卽復活後之靈體。

以教義言之，升天包括以下要點：（一）耶穌人性之提高，神爲人而又歸之於神。（二）他爲人類之服務，由此完成，他是君王，先知，祭司，根本意義，是基督得了榮

耀。實際言之，『升天之實踐神學是基督徒生活之理想主義。』

第五件教業，是「坐在父的右邊」。這句話，表示極尊榮之地位，只次於父而已。「受坐」暗含「加冕」之意，如詩篇所言者（第二及一百一十篇）兼君王，先知，祭司之職，他是先知，要差遣聖靈作教會之引導者，他是君王要作教會之首，他是祭司要永遠爲人代禱，作人中保。保羅多言耶穌爲元首，（弗四○十一—十三，又五○廿五—廿七，腓三○廿，又西二○三）希伯來書則多提及主爲祭司，既然如此，教會是基督之體，以征服世界。

第六件事是耶穌再來。本條含着兩層意思：（一）來，（二）審判。論到「來」字，照新約經中有數意義，（一）臨格，「在」（太廿四○三，林前十五○廿三，）（二）第二次來與第一次來相對照。（三）啟示（帖後一○七，彼前一○七，十三，）（四）表現（提前六○十四）本信經則僅用簡單的「來」字，耶穌自己用之，人子要來等等（路九○廿六，又廿一○廿七，太十○廿三，又十六○廿七，可八○卅八，徒一○十一等）。

審判之意，本於徒十〇四十二，提後四〇一，彼前四〇五，要審判一切世人，善惡得其賞罰。死活各人皆受之。同受福音之拯救及審判。

邵爾盾之意，謂，決定吾人命運者仍在吾人最後之品行，吾人現世肉體之行爲，卽轉移命運之所在。現世之行爲，依其道德及宗教之內含，而在神之心中，蒙其悅納與拒絕，此卽新約之大意。表明世界人類，將來終有「各得其所」之判別，我們固不必照字面強爲解釋。邵爾盾又說，有人計算，假定人類，照現代之人數，將來增加到五十倍，倘同時在審判臺前受訊，縱或一人用一秒鐘，尙須用二千年的工夫始可完畢。

第三大段論到聖靈，在第四世紀以前，此段之前並無「我信」字樣，只與第一段第一條相連。聖靈乃「洗禮詞」之第三位。聖靈之信條，原隱含於全部聖經之中，舊約以神靈爲「能力」，「上帝主動的能力」，(一)感動先知(何九〇七，亞七〇十二)，(二)創造顯聖，(創一〇二，結一〇十二)，(三)道德之革新(賽卅〇一，又六十三〇九—十四，詩五十一〇十三)，新約之神靈工作，(一)蔭庇童生，(二)耶穌受洗時如鴿降

臨，（可一〇十，十一）（三）五旬節感動使徒，（徒二〇一—四）并且外邦人因之悔改（徒八〇十五—廿）（四）靈住在教會當中（林前三〇十六，羅八〇十六），（五）靈爲重生之主動力（約三〇五，八），（六）靈分配種種恩賜（林前十二〇四—十三）（七）靈引導人之智慧及道德（可十三〇十一，約七〇卅七—卅九，加拉五〇十六—十八，羅八〇二）。

靈是三位之一，（一）父，子，與靈同居在信者之內（約十四〇十—廿一），（二）靈由父出，被子差遣（約十五〇廿六），（三）主受洗時顯然靈與父，子，分開，（四）在洗禮詞中，三者并立（太廿八〇十九，）（五）三位同時拯救（彼前一〇二，）（六）三位同賜靈恩（林前十二〇四—十三，）（七）保羅祝福（林後十三〇十四），（八）聖靈似另有品格（羅八〇廿六，廿七，弗二〇十八—廿二，又四〇三，六）教父艾瑞尼烏和特士利安亦如此教訓。信條中原來先論靈之神聖，品格，清潔三樣，後來就加上靈之三件工作如下。

第一件工作，聖靈住在教會當中。先只提到教會，後又加上「正統」「使徒」及「聖徒交通」等語，教會 ecclesia ἐκκλησία 代表一處信徒之團聚，即基督徒全體，包含凡因受洗而與基督聯合者。只有一體，此名辭已蘊含之。後來許多宗教的組織成立，遂與教會相反，所以在信條上加上「一」字（在耶路撒冷信經和堪司坦丁信經之內）更重合一之意。

「聖」字之意，不是「完全」，乃是「成聖」歸主之意。五旬節是教會成聖之第一期，聖靈住在使徒當中如住其殿之中。（二〇十九—廿二）。

「正統」之意，原不在聖經之內，第四世紀以後加入之，此二字或由安提阿起，表明「公共」教會之意。

「使徒的」之意，亦暗含於「教會」之中，因教會乃使徒相繼而傳者。「正統」和「使徒的」二名詞，起自西教會，爲要保存正統之權威。原來「使徒的」一名辭，多用在信條，教義之爭論，而用在制度者則次之，如艾瑞尼烏所言者。

「聖徒相通」名辭，先由奈西他 Niceta 而來，當重合一之意，少重彼此權利之意，新約中重在「共享」「有分」奈氏說：

『何爲教會呢？不外所有聖者之集合。列祖，先知，使徒，殉道者，所有以往，現在，將來之義者，都是一個教會，因一信，一永生，一聖靈而成聖。造成一個團體。在此合一的教會中，你就得着聖徒相通』。

第二件事是受洗罪蒙赦免。這亦是聖靈之工作。赦罪和悔改，受洗，相連，如經所言（可一〇四，路一〇七七，又三〇三，太廿六〇廿八，徒二〇卅八，五〇卅一，又十〇四十三）保羅用「赦罪」名辭只有二次（弗一〇七，西一〇四）因他多重因信稱義（或曰代刑觀念）但有時二者兼用（徒十三〇卅八，卅九）。

（一）「赦罪」之意已含於舊約中，即「拿去」「移去」之意。新約者含有「送去」「捨去」之意，大意謂人之罪惡由神面前移去，不再使人神之間有何阻礙。英，法，德，諸字亦含此意。此係最早，最簡單，最通行之除罪概念。用之於「洗禮詞」豈非

相宜？

(二)悔改，此乃赦罪之不可少的條件，由耶穌及使徒之教訓可以知之。新約原意是「改變心志」與舊約之「轉過」，「返回」之意相等，含有消極積極二方面，一則由罪轉過來，一則轉向上帝去。洗禮卽此心志改變之表示。此卽重生之洗，由死而得生命，是靈的生命之洗。

(三)聖靈是重生之動力，使悔改有效而得赦免，人由靈得新生命後，又有靈之引導，靈在他裏面居住，引領，且漸漸的改變他。

第三件事是肉體復活而得永生。表明「全人」復活之意。「肉」字大約由詩十六〇九而採用的，彼得亦曾引用之，(徒二〇廿六，廿七)表明「體」之意卻非只指「肉」而言。在兩約中此字均含「體」之全部。

在信經中，此字表明「體」而非「體之肉」是定而無疑的。保羅在林前第十五章用「叟馬」表明身體，用「撒耳克司」表明體之特殊部分卽肉。σῶμα, σαρξ Sōma,

Sarx，主復活後之體，非血肉的能朽壞的，乃天上，永存，榮耀之體為基督之體，有天的原質，是經過「變質」的 transubstantiated 。教會對於復活後的體之原質，因有不同之看法，但皆承認「體」之一字。

永生即復活後之生命，似與約翰所言之永生有別，一是哲理的，一是倫理的。但哲理的與倫理的實有關係。惡人死後豈無永生呢。

總之，使徒信經是本於新約，以耶穌及使徒之教訓為根本，如福音書及行傳所記者，恐路加之勢力較大。先是羅馬信經，再成形到使徒信經，經中各條，在論理上，名辭上，因不免時代之不同的解釋，然其實質，不受若大影響。古代之解釋，失之於「言過其實」，但我們又不可失之於「輕忽」，因其有歷史及聖經之根據，此經或有永存之價值。

（貳）奈西阿信經（甲）（三二五年奈西阿大會所定）

我信獨一上帝全能的父，創造有形無形的萬物之主。

我信獨一主耶穌基督，上帝的子，爲父所生，從神出來的神，從光出來的光，從眞神出來的眞神，受生的，不是被造的，與父同體的，萬物都是藉着他受造的。主爲要拯救我們世人，降臨取着肉身幷成爲人，爲我們被害，第三日復活升天，將來必降臨，審判活人死人。

我信聖靈

至於那一般人，說他（基督）曾一時沒有；在他降生之先還沒有他，他自無中而生，或以他具有別種的體質，或以上帝的兒子是被造的，或以他爲可改可變的，使徒聖公會，宣布他們是可咒詛的。

奈西阿信經(乙)（最後方式）

我信獨一上帝全能的父，創造天地的，並造有形無形的萬物之主。

我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之先爲父所生的，從神出來的神，從光出來的光，從眞神出來的眞神，受生的，不是被造的，與父同體的，萬物都是藉着主

被造的。主爲要拯救我們世人，從天降臨，由聖靈感孕童貞女馬利亞，取着肉身，並成爲人。在本丟彼拉多手下，爲我們釘十字架，被害，埋葬。照着聖經，第三日復活。升天，坐在父的右邊，將來必有大榮耀再降臨，審判活人死人，他的國無窮無盡。

我信聖靈爲主，並賜生命的根源，從父（和子）出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉着先知傳言。我信使徒所立的獨一聖公會。我認爲赦罪設立的獨一洗禮。我指望死人復活。並來世的生命。阿們。

奈西阿信經共有三個方式：（一）原來在奈西阿議會所決定之條文（三二五年）（二）東教會之條文，於三八一年堪司坦丁議會所贊成通過，又於四五一年爲迦勒西頓議會所採取。（三）西教會之條文，是第九世紀羅馬教會所採取者。

前段論過唯神主義，唯形主義，對於基督的性格之看法，他們保留了他的神性而放棄了他的人性，但撒摩撒他之保羅，則由「力」的方面，來論基督，以致僅留基督之人性而放棄了神性。故教會之重要職務是兼基督之神人二性而合一之。等到阿利烏的時

候，這個問題就嚴重到極點了。

阿利烏承認基督之神性，但他以爲基督只是次等的服務的神，在一切被造者之先，已經存在，居尊貴的地位。但他不過仍是一位被造者。猶太主義中之「知慧」費婁之「邏戈」或可表示此意，阿氏曾引許多經句，以證其說，但均係誤解。試問果以基督爲次等神，或天使之屬，這豈不是多神教嗎？

因此，他就被亞力山大區擯出教會（三二一年），但在伊及，帕勒司丁，敍利亞，亞西亞，與阿氏同情之人仍不在少數。因此羅馬第一任基督徒皇帝墈司坦丁有見於此，遂於三二五年在奈西阿開會，要解決這問題，以謀教會之合一。當時有三百十八位主教由各方而來。結果極少數贊成阿利烏，一部分守中立，大多數反對。

調和派之代表，該撒利亞的尤西比烏，曾提出修正式的使徒信經叫該撒利亞信經。但此議會以爲不足，遂加添了許多「附句」。調和派對於此舉不甚滿意，但由於多數之表決，亦無可奈何。可惜這會的結果是不但不能使大家合一，反到爭執愈烈了。其後各

地召集地方議會，各執其是，互相攻訐，彼此革出教會。甚至政治及國家之問題，亦攙雜其間，尚非神佑，則基督教幾瀕於破產。當時各派之論調如左：

(一)尤諾米安派 Eunomians 主張基督「在實質上不像父」。他只是被造者。這是阿利烏之左翼。

(二)阿利烏正派，主張「子像父」不過是「道德的相似」。

(三)「半阿利烏派」主張否認聖靈之神性。

(四)撒別利烏派，主張「唯形的」或「形式的」基督。

(五)馬色利安派 Marcellians 主張基督之國是暫時的，非永久的，其「道成人身」亦是臨時的。

(六)孚台尼安派 Photinians 主張基督只是人，而受邏戈之充滿。

(七)阿波利內利派 Apollinarians 主張基督沒有人的理性的靈魂，卻有邏戈以代替之，用神魂以代人魂。

至於堪司坦丁議會，則由提歐多西烏皇帝 Theodotius 於三八一年所召集，有一百五十位主教（皆東教會者）出席。他們一致主張無另立新信經之必要，只須重新承認奈西阿信經而擯除以上七個異端就是了。穩健派之代表奚利耳 Cyril of Jerusalem 就提出一個相當的信經條文，被接受爲此議會之信經，卽堪司坦丁信經，與奈西阿信經並立。後來在四五一年迦勒西頓議會，亦接受這兩個信經，前者曰「一百五十主教之信表」，後者曰「三百十八主教之信表」。所謂之堪司坦丁信經者，乃併使徒信經及奈西阿信經而成立者，成立之後卽代替了使徒和奈西阿信經，在東方教會流通。

至於羅馬信經，則於堪司坦丁信經之外加上聖靈「和子」二字，又恢復了「上帝之上帝」一語。

關於本經之解釋，玆只討論所增加之字句，幷反對阿利烏派之理由：

（一）「由父所生（傳出的）」此句是由該撒利亞信經而來的，要意是說基督是實在由「上帝父」生的，他的子性不是比喻假借的意義，不是父本身以外之被造物，例如世

界，以色列國，大衞的朝代，人類等等。若再加上「獨一子」更表明基督與上帝有獨一絕對之關係，他是神之獨一子，獨一被生的，在該撒利亞信經內，原附有「在世界之先」一語表明基督生於萬物之先，後來在奈西阿信經內，將「在世界之先」一語去掉，以免「時間先後」之嫌疑，而改用了『與父同體』一語，以代替之，但在奚利耳之耶路撒冷信經及堪司坦丁信經內又用了那一句，以爲此語不必定含時間先後之意義，基督旣在世界之先而生，則其生必與萬物不同，已暗含與父同體「由父之體而生」之意。

(二)『上帝之上帝』一語，亦在該撒利亞信經見之。原來在此句之前，曾有『上帝之道』一句，後來删去，因阿利烏說此『上帝之道』不異於其所主張之『內在的，中間的上帝，次等的上帝』。『上帝之上帝』一句，亦爲西教會所採取。

(三)『光之光』此句亦在該撒利亞信經條文中，堪司坦丁及西教會經中俱用之。在該撒利亞經中曾有『生命之生命』一句，後被删除，但確含聖經內之要義。光與生命皆見於約翰著作中（約一〇四，九，又八〇十二，約壹一〇二，五，又來一〇三，）但光

之意并非物質的，乃榮耀光明之意。

(四)『眞上帝之眞上帝』，此句較『上帝之上帝』爲尤確實，堪文及西文皆用之。在約十七〇三說，『眞神，眞上帝』此處謂基督即由眞神而生之眞神，則表明基督與父同爲眞神。『上帝之上帝』仍有另解之可能，但此句則爲阿派百辭所不能巧辯而否認者。

(五)『受生的，非被造的』是對於阿派更進一步的抵抗，以保全基督之神性，阿氏說基督，不過是被做或被造者之一。此語反之。此語之根據是西一〇十五。

(六)『都是藉着主（基督）被造的』亦有聖經之根據（林前八〇六，西一〇十六，約一〇三，）表明基督是造化之憑藉者。

(七)奈西阿議會諸教父，以爲上面所增加之字句，仍爲不足，於是又加上『與父同體』一句 ὁμοούσιον τῷ πατρί homousion tow patri 此句爲羅馬皇帝代表侯西烏所先提起來的。俾阿派不得作任何之誤解。尤西比烏等會反對此句，但無可奈何。大家強勉通

過，不料此句又種了後來爭執之因。

「同體」一名辭本無聖經的根據，乃是哲學的名辭 ὁμοούσιος homoousia 蓋此字在當時幷無確定之意義，遂引起不同之解釋。

嚴格言之，「體」字或「質」字「烏西亞」 οὐσία, ousia 表明「是」「實在是」「實在存在」之意。表明「存在」之所以爲「存在」之精意。此字由阿力司多德之哲學傳下來的，表明存在之實質，或實體或本體，而有「品性」「屬性」以附屬之，蘊藏在本核之內。

其拉丁同字則爲「蘇伯司坦西亞」 Substantia 意思相同，不過「烏西亞」與「伊森西亞」 essentia 相同，且更相近，而「蘇伯司坦西亞」與「徐波司他西司」 ὑπόστασις, hypostasis 更相近。

但 ὁμοούσιος 和 Con-substantialis 這兩個名辭，皆有歷史的難處。後者在西方有撒別利烏派之嫌不能用之，前者在東方又有撒摩撒他保羅派之嫌又不能用之，皆有「唯神

主義」之嫌，以為基督無非上帝本身之成形，或由上帝之能力。故此句不甚妥當。

大家議論紛紜，莫衷一是，於是有人提議用「候謀伊烏西烏司」 ὁμοιούσιος, homoiousios『相似之體』 of like Substance 但如何相似呢？是真由父產生的嗎？是被造而含比喻之意嗎？是義子而含法律之意嗎？故此名辭，仍不妥當，於是大家遂仍用『同體』之名辭卽「候謀烏西烏司」：

幸最後有較圓滿的發現，以表父，子，靈之分別，卽西教會所提出之「位」字 persona「位」字，含有「品行」「功用」之意，character, function 至於希利尼文則常用 hybostasis 以表「一體三位」之區別。教父巴西勒，及二位桂格利，採用此字最為適當。「烏西亞」是父子靈之共同本體。「徐波司他西司」則表三者位分之區別。故東方之「徐……」與西方之「位」相同。

此後，關於三一信條之名辭卽「一神體而有三位」 One Divine Substance in three hylostasis or persons。

此種規定，固不甚滿意，然亦無可如何之辦法，似乎「無以復加」。我們只好依照信經之三大段來論三位不同之職務。我們既不願陷入阿利烏之「唯人論」，又不願陷入撒保之「唯神論」，又不願去掉了，靈之各自神性，又不願變成「三神論」，或「多神論」，此則專賴信者之領悟就是了。

論到基督之事業，他們又添了幾句：

(一)『爲要拯救我們世人』，此句亦是由該撒利亞信經取來的，與使徒信經之「救主」意義相等，所以改作『爲我們世人』，乃要與後面『成爲人』相聯合，表明基督爲人而成人。

(二)『從天降臨』一語，注重道成肉身，是上帝子本身自動的行爲，并非被造，被動，乃自動的。與阿派相反。

(三)『取着肉身』『入爲肉身』 incarnate, 以約一〇十四作根據，「肉」字不指「肉身」言，乃謂全人類是屬土，屬血肉的，與神（屬靈的）相對照。當注意者，在該撒

利亞信經中却無「重生」字樣，因他以約翰福音爲本，不似羅馬信經及使徒信經之以路加爲本。

（四）「成爲人」一句，注重主之人性。

（五）「至於末條說：『他的國無窮無盡』大約是對馬色利安派而發的，因他們誤解了林前十五〇廿四節，末日基督將國交於父之句。

論聖靈，亦添了幾句，大約是反對「半阿利烏派」而發的。

（一）聖靈「爲主」，表明與「上帝之子」同等。

（二）「賜生命者」「賜生命之根源」。靈創造萬物（創一）重生信徒（約三）生命之靈（羅八〇二）。

（三）「從父出來的」靈和子同由父出，但意義不同，靈非子，故不能言「被生」，只可說「從出」，本於約十五〇廿六表明父，靈之關係。「和子」二字是後添的，蓋聖靈不是第三位神，猶子不是第二位神，但靈猶子亦非被造者，靈永遠從父出來，猶子永遠

從父生出一樣 eternal proceeding。

(四)『與父子同受敬拜……』表明靈與父，子，同等之意。

(五)靈『藉着先知傳言』一語，即將舊約上帝感動先知之靈與新約感動使徒之靈看作一個。亦即基督所應許之靈。

由以上所舉，則知此信經論基督及聖靈之神性尤爲仔細。

(叁)阿他內西烏信經

1. 人欲得救，宜宗普世聖教會常信之道爲先。

2. 凡守此道而不純全者，難免沉淪。

3. 我等敬奉一體三位，三位一體的神，此乃普世聖教所常信之道。

4. 其位不紊，其體不別。

5. 聖父一位，聖子一位。聖靈亦一位。

6 然聖父聖子聖靈，爲惟一之神。其榮耀威嚴皆永世無盡。

7. 聖父如是，聖子如是。聖靈亦如是。
8. 聖父非受造，聖子非受造，聖靈亦非受造。
9. 聖父無量，聖子無量，聖靈亦無量。
10. 聖父無始終，聖子無始終，聖靈亦無始終。
11. 非三無始終。乃一無始終。
12. 亦非三非受造者，三無量者，乃一非受造者，一無量者。
13. 如是則聖父全能，聖子全能。聖靈亦全能。
14. 非三全能，乃一全能。
15. 聖父爲神，聖子爲神。聖靈亦爲神。
16. 非三神。乃一神。
17. 聖父爲主，聖子爲主。聖靈亦爲主。
18. 非三主。乃一主。

19. 我等宗基督之眞理者。當認三位，皆爲神皆爲主。

20. 然普世聖教之道。禁我稱三神三主。

21. 聖父無自而成。非受造，亦非受生。

22. 聖子，由於一聖父。非作成，非受造，乃受生。

23. 聖靈由聖父聖子。非作成，非受造，亦非受生，乃從父與子而出。

24. 如是有一聖父，非三聖父，有一聖子，非三聖子，有一聖靈，非三聖靈。

25. 蓋三位之中，無先後，無尊卑。

26. 乃三位皆永在而同等。

27. 由是觀之，如前所云，宜凡事敬拜一體三位，三位一體之神：。

28. 凡欲得救者，宜如是思三一之神。

29. 且凡欲得永救者，宜遵正道篤信吾主耶穌基督之成人身：。

30. 所謂正道必信必認，我主耶穌基督，卽上帝子，爲神亦爲人：。

31. 由神而生與父同體，在諸世之先則爲神，由人而生與母同體在世則爲人：·

32. 爲全神，亦爲全人。具有靈魂與血肉之人身。

33. 論其爲神，則等於父。論其爲人則亞於父。

34. 雖爲神亦爲人。非二，乃一基督。

35. 其爲一，非變神體爲血肉。乃以人身入於神：。

36. 全爲一，其體不紊。其位乃一：。

37. 蓋靈魂與血肉爲一人。如是則神與人爲一基督。

38. 基督爲救我儕受難，降於陰間，第三日由死復起。

39. 升天，坐在上帝全能父右邊。自彼將再降臨，以審諸生死者·

40. 迨主降臨，人身必將復起·

41. 各人陳明自舉生所行之事。

42. 行善者歸永生·

43. 爲惡者入永火。

44. 普世聖教會常信之道既如是，凡不篤信堅守者，不能得救。

45. 但願榮耀。歸與父子聖靈。

46. 起初如此，現在如此。以後亦如此，永無窮盡。 阿們。

此經之命名，表明其所含者是阿他內西烏對於信道之思想，幷其對於三一之解釋，但經文却非阿氏之手筆，猶使徒信經表明使徒之信仰，却未必是使徒自身所書寫者。後來才有「經文著者」之遺傳。

在此經中，只前一段論三位一體者是阿他內西烏之思想，（三至廿七條）其方式却是敖古司丁的第二段論基督（三十至卅七條）則在敖古司丁之後。

此經之初形，乃三位一體之崇拜(三—十二條十三—十八條，廿一—廿七條)此一大段，恐係下列三位教父中之一位寫成的，賀諾需徒，奚拉利，溫森 Honaratus (429) Hilary (450) Vincent (450) 皆高盧勒林經院之鉅了。

其所反對之異端即「半阿利烏」派，正名馬西頓派或反靈派——Macedonians, Pneumato—Machi,大意說聖靈亦是被造者，不但次於父，且次於子，此說為馬西頓主教所倡。

此經之完成時期，約在三八一年之間，但不能再晚。即堪司坦丁議會之時期。此段之十二，十九，二十，三條似出於後人之手筆。此段之一，二，廿八，三條似出於另人之手筆。此段原為訓練信徒而用，似不用咒詛之言。

至於第二大段，論基督之成人，（卅至卅七條）雖有與第十段同樣之文氣，但是另外宣佈的，後來加上的，大約寫在四三二至四三四年之前，在三七七，三八二年之後。本段所反對之異端是「阿波利內利」派，此段之卅八至四十數條，顯係後人加添的，以完成基督之性格論。四十一至四十三乃擴大復活之條文，一如廿九，四十四二條之擴大。

論到第一段之寫法，與前二經不同，此段不將父，子，靈三位分作三段，乃將三位

相提并論，算作一段，以三位爲同等，有同樣之本體性質，而有不同之職務，正是反對那「靈次論」之主張。其要點如下：馬西頓派以爲提前五〇廿一，只說父，子，却未說聖靈，反說到天使。又林後三〇十七，說上帝卽是那靈。他們又強解文字，將羅八〇十一之『住在你們心裏的靈』，改作『住在他心裏的靈』，將又腓三〇三，「上帝的靈」，改作「上帝裏面的靈。」因此，本信經卽反對之。將父，子，靈，三位相提并論，有同等之尊榮。靈亦是非，被造，無限量的，且與父同質，同體。

至於第二段，則注重基督二性之平衡，爲要反對阿波利內利派。阿波利內利氏原係老底嘉教會之主教，在第四世紀之中葉，另倡基督性格之說，獨樹一幟，大意說在基督之內，聖「邏戈」或「道」充滿了他，以代替他的人的理性的靈魂，換言之，基督有人之體而無人之魂，惟有「邏戈」爲其魂。他根據希拉身魂靈，或身魄魂三元之說，以爲魂要管理體與魄，不幸人之靈或魂，因罪喪失其管理之能力，於是需要道之化身，或曰道入人身。但道之靈，與人之靈，不能并居於體，而各具有自由之權，必去其一方

可。倘二者同居，則不講上帝在基督內有兩個義子，一個犯罪，則基督之神性必被毀壞。約一〇十四之言，當完全以字義來講，按林前十五〇四十七，他是第二人由天降臨，又腓二〇七之言，他好像人，却非眞人。據阿氏之意，若基督有完全人的魂，則不異「他只是上帝所感動」之人，那就墜入異端了。

但阿他內西烏說基督有神的行爲，和經驗，故他是神，與人的行爲經驗不同。但他要拯救人，又必須眞是人，具完全清潔的人性。神成人爲要人成神，旣曰神成人，則基督被釘不異神被釘，而馬利亞亦即「神之母」「上帝之母」，於是阿波利內利於三百六十二年，爲亞力山大議會擯出教會。

(肆)迦勒西頓議會之信條

此議會所對持之派別，有聶司多利烏，和尤秦其等 Nestorius Eutyches 他們所爭之焦點，是基督自身性格之問題。原來在四百廿八年，聶司多利烏受職爲堪司坦丁主教，就職不久，即宣布反對阿他內西烏所用之「上帝之母」名辭 Theotokos 於馬利亞身上。他

將馬利亞所生之耶穌，與上帝之子分開。聶氏固不否認神子之品格，却將「神」「人」二性分得過於淸楚，而忽此二性之聯合。於是「性二論」轟動一時，驚動了亞力山大和羅馬。亞力山大主教奚利耳遂致書於聶氏，請他仍用「上帝之母」名辭，以免紛爭，但聶氏不聽。又致第二封書，仍無結果。後奚利耳告之於教皇奚勒丁，遂在羅馬開會，定聶氏之罪，限他十日內取消他的主張，幷將聶氏交於奚利耳受他的訓育，奚氏在亞力山大開會，致第三封書於聶氏，幷附十二條咒語，不料聶氏不服，反以十二條咒語相抗，且有人黨同之，但他終爲以弗所議會所定罪，且被褫聖職。

最有興趣之事，即奚利耳褫聶氏之職而安提阿之約翰和別位主教又另召集會議，以褫奚利耳之職，但此非關信條問題，乃因召集會議之權限的法理問題。但後來(四三三)奚利耳與約翰復和而同驅聶司多利烏。

聶派既過重二性，又惹起相反之學說，即「性一論」(見前)，此爲尤泰其氏所倡，(四四八)大意說基督成人後，即失去其眞實的人性，(注意此與阿說不同，阿否

認人魂，此否認人性含人性之全部）他說道成肉身之時，固有二性，但成肉身以後，二者合一，只有一性。因此尤秦其被堪司坦丁議會所定罪。

·尤氏不服，上控於羅馬，耶路撒冷，亞力山大，果得亞力山大戴歐苦魯主教 Dioscurus 之袒護，在以弗所開會，復尤氏之職，當時開會之專橫粗暴情形，一言難盡。人皆稱之曰「強盜議會」。教皇李歐遣代表致書說之，咸受誣辱。

於是在四五一年，在迦勒西頓又開議會，討論此事。遂將聶司多利烏并尤秦其一同定罪，否認「性二論」并「性一論」 Monoplysitism，另立信條，其文曰：

「我們隨諸父之後，一口同音的，承認主耶穌基督是一位。在神性內他是完全的，在人性內他亦是完全的。是眞神又是眞人，有人的靈魂和身體。以神性言，他與父同體（質）。以人性言，他與我等同體（質）。在一切事上，除了罪惡，與我等相同。以神性言，在萬世之先，由父而生。後來爲我等人類的拯救，以人性言，由童女馬利亞卽神之母而生。我等承認這一位基督，神之獨生子，具有二性，這二性不

紊亂，不交換，不分開，不離別。Unconfusedly, immutably, indivisibly, inseparably, 二性之特點，不因相合而丟失，但各性之特點，反因一位中之相合而保存，不是分開的，或離別的二位，却是一位子，是獨生的，神之道，主耶穌基督，如古代先知所言者，如主耶穌基督所教者，如信經的教父所傳者。」

性一論之特點，并此派所感覺之難處如下：(一)基督無罪，咸承認之。(二)果人性含於神性內而化爲一，試問基督是否全知抑有限制？（可十三〇卅二）。(三)其奇蹟果由於全能，抑由於聖靈之充滿？(四)至於身體，是否要腐朽？

此條之最難問題是：一位是否有個性？倘有人的個性則與神的個性是否爲二？本條似認基督有人的個性，頗難調解。最後結果是用「屬性交通」一語 Communication of properties 神性可入於人性。又有大馬色之約翰提議用「互相貫徹」一語 interpenetration 表明二者內性之互相融洽。此或爲比較相當之解釋。

在「性一論」的爭辯之後，又起了「志一論」之爭辯（見前） Monothyletism 爲基

司坦丁之色耳吉烏 Sergius 所主張，說二性在一個意志中相合，但志一之說假與迦勒西頓之性二信條不合，故教會反對之而主志二之說，最後教皇阿嘎徒 Agatho 宣言曰：

『既然他的肉體，被稱爲神道的肉體，那末，他的自然意志，亦被稱爲神道的自有的意志。……照樣，既然他神聖清潔的肉體不因被神化了而受損失，仍保其自有之狀態性質，那末，他的人的意志，也不能因被神化了而受損失』。

究竟意志之一或二，當看用於何處以爲斷，用之於「性」則有二，用之於「位」則有一。近代心理學發明，當有更好之解釋。

迦勒西頓議會以後，教會思想之演變，頗爲零碎，複雜，重複，在書中均已論及，玆不再贅述。只將各代信條之全文，依次列出，讀者當能作獨自之思索和批評。

路德之九十五條宣言

爲要發揚眞理，在魏登勒要開一大辯論會，關於以下諸條，作一討論。此會以馬丁

路德教父，聖教古司丁宗道士，文學和神學碩士神學講師爲主席，他請求凡不能赴會參加討論的諸君，用書面發表意見。奉主耶穌的名。阿們！

一、我們的主夫子耶穌基督說：『你們當悔改』。其用意是信者全部的生活應當是悔改。

二、懺悔二字，不能認爲只是禮節上的悔改，不只是在祭司面前認罪贖罪。

三、懺悔二字，不僅指內部的悔改而言，倘無外面的舉動——各樣肉體自苦的舉動，內部的悔改是徒然的。

四、此種自苦的刑罰是繼續的，只要他自恨。意思說，真的內部的悔改是繼續的，直等到我們進入天國。

五、教皇沒有志願，也沒有權柄，免去任何刑罰，除了他由自己的權柄所設立的，或由教法所規定的。

六、教皇沒有權柄免去任何罪責，除非他宣誓是爲上帝所免除。最高的限度，他只能

免除他為他自己所保留的案件。雖然如此，倘若有人不服，人的罪責仍在。

七、上帝免除任何人的罪責，總是將他交與神權代表的祭司，受其管理。

八、依教法之規定，教會所設之懺悔禮，只施行於活人，而不涉及死者。

九、因此聖靈假借教皇所規定的，甚爲美善，在他的教法中，總是將死者和不得已者除外。

一〇、那些祭司所行的是愚昧的，錯謬的，倘若他們爲死者在煉獄中保留任何教法所定的懺悔禮。

一一、倘將教皇所法定之刑罰，改成煉獄的刑罰，那就是在主教夢睡之時而設立的。

一二、從前法定的刑罰，是用在赦罪之前，卻非在赦罪之後，用以試驗懺悔之真誠。

一三、死人由他的死，已受刑罰，對於教會的法定已不負責，按着權利，已被解脫。

一四、人在死時，因愛心不全，已獲大的懼怕，愛心愈少懼怕愈大。

一五、此懼怕與恐怖的本身，已足爲煉獄中的痛苦，不用再求諸其他。其恐怖之程度，

幾等於失望。

一六、天堂，煉獄，地獄之區別是依失望，幾乎失望，并心中平安之程度而區別。

一七、煉獄中之靈魂，必要恐怖日減，恩愛日增。

一八、沒有理由或任何經文，能以證明他們是在功勞以外，或說恩愛不能增加。

一九、但也不能證明他們對於他們的幸福有確實的信託。雖然我們也許想是確實的。

二〇、所以教皇雖然滿口允許全部刑罰之赦免，但絕非全部，不過是他自己所規定的那一部分。

二一、因此，那些贖罪劵的宣傳者是錯誤了，因他們說，因着教皇的贖罪劵，人就由一切的刑罰，得了釋放。

二二、實在說來，他不能免除煉獄中靈魂的刑罰，就是在他們生前所當受的。

二三、假設全部的赦免能夠允許給某一人，無疑的，只能給最完全的人。意思說，少有人能得此赦免。

二四、因此大部分的民衆，因這種不分是非的高調的赦許受了欺騙。

二五、教皇對於煉獄的權柄，每一位教主在他的教區內能行，每一位教士在他的教區內，也能夠行。

二六、教皇允許赦罪的權柄，不由於鑰匙的權力，（此權對於赦罪無補）却由於公衆的推舉。

二七、他們對人說：贖罪劵之款在箱中發響之時，即靈魂由煉獄飛出之時。

二八、固然，金錢在箱中作響之時，貪心與財利與之增加。但教會的推舉，惟獨倚賴上帝之旨意。

二九、誰知煉獄中之魂靈是否全部願意得救呢？因依照聖色維利奴和帕司喀勒之說，有人不願從煉獄中出來，爲要討上帝之喜歡。

三〇、人對於自己悔改之眞實，既無把握，則對於教皇之完全的赦免之赦許，更無把握。

三一、眞心痛悔的人旣少見，如此，眞正買贖罪劵的人也少見。太少見了。

三二、倘有人相信，一經得到赦罪文件，自己的得救便有把握，此人將要與其師一同被定罪。

三三。我們對一般人更當小心，他們說，這些由教皇而來之赦免，是上帝所賜的無價之寶，惟藉此人才能與上帝和好。

三四、究竟這些赦免所予之恩惠，只與教法所定之刑罰有關，但此刑罰，是人所設立的。

三五、他們所宣傳的，不是基督的信條，倘若他們說凡由煉獄買出靈魂之人，或買認罪劵之人，用不着悔改。

三六、每個基督徒，雖無赦罪文件，却實在因眞誠悔改，而有權利，以獲全部罪過和痛苦的赦免。

三七、每個基督徒，無論生死，雖無赦罪文件，然在上帝所賜的基督和教會的恩典上，

有一分子。

三八、教皇所許之赦罪，倘若他的宣示是神的赦免，自然不可輕視。

三九、這是一件最難的事，甚至在最有學問的神學家：一面在民衆眼前高倡赦免之偉大效果，一面又力言眞悔改之必要。

四〇。眞痛悔的人，尋求甚且愛受刑罰，多量的赦免反倒廢弛刑罰，叫人恨惡刑罰，至少給人機會，可以如此。

四一、由使徒繼承的赦免權之宣傳，當愼爲之，以免民衆有虛僞的思想，將此種赦免放在其他恩愛的善功之先。

四二、基督徒須知，教皇無意將購買贖罪劵之事與慈悲憐恤之事幷重。

四三、基督徒須知，凡賙濟窮人或借貸於窮人，比買贖罪劵爲優。

四四、因仁愛的行爲，使仁愛增加。能叫人好一些。但因赦罪，人不能變好，不過在刑罰中較爲自由一些。

四五、基督徒須知，倘若看見人在窮困中撇棄不顧。反拿錢去購買贖罪劵。這人不是爲自己買赦免，乃是買上帝的怒。

四六、基督徒須知，即或他有額外財富，也當留爲家庭的用度，萬莫浪費於贖罪。

四七、基督徒須知，他們雖可自由買贖罪劵，然非受命令而爲之。

四八、基督徒須知，在教皇允許赦罪之時，他當需要而且當情願人爲他獻上誠懇的祈禱，過於他叫人將劵款備妥，以便交付之心意。

四九、基督徒須知，教皇之赦免，倘若他們不絕對信靠，固然有用；倘若因其赦免而丟失對於上帝之恐懼，則最爲有害。

五〇、基督徒須知，若教皇知道一般宣傳者的勒索，他寧可將聖彼得堂變作灰燼，也不願用他的羔羊的血來建造。

五一、基督徒須知，教皇若確知此情形，必然寧可賣去聖彼得堂，或將教皇自己所有的錢，來歸還於他的宣傳者所勒索之人。

五二、由文件而得之拯救是虛空的，縱或教皇的使者——甚至教皇自己——來拏靈魂作質。

五三、倘有人爲宣傳赦罪，就令人對神道緘默不言，這些人就是基督和教皇的仇敵。

五四、倘有人在講章裏，宣傳赦罪與宣傳福音的話相等，甚或過之，此人即有負於上帝之道。

五五、教皇的心意當如此；倘若赦罪之事，用一個禮節來紀念，用一個遊行來慶祝，則福音當用百樣禮節百種遊行來紀念。

五六、教會的寶貝，就是教皇所用以允許赦罪的，在基督信者當中，不聞其名，不知其詳。

五七、至少還不是世上的寶貝。因爲不見許多宣傳者來浪費，只見他們積累。

五八、但這寶貝也不是基督和聖人之功勞，因這些功勞，能離教皇而獨立，永遠在人內心有恩賜，在人外面有十架，死亡，地獄。

五九、勞仁司曾說：教皇的寶貝，就是教會的窮人。但他說此話，是就他的時代而說的。

六〇、我們若說那寶貝，就是教會的鑰匙，是因基督的功勞而賜給人的，尚不算過分。

六一、因為很明顯的，只有教皇的權柄，可以免除某種刑罰和他所保留的案件。

六二、但教會之真實寶貝，是聖福音，有上帝的榮耀和恩惠。

六三、這寶貝是最叫人恨惡的，因其使在先的在後。（諷語？）

六四、同時贖罪劵的寶貝，是最叫人歡迎的，因其使在後的在先。

六五、所以福音的寶貝好像網羅。在古代用以釣取有財富的人。

六六、贖罪劵的寶貝也是網羅，在現代用以釣取人的財富。

六七、一般傳道人，大聲疾呼，承認贖罪劵極大的恩惠，若以其生財而言，確是如此。

六八、雖然如此，實在說來，贖罪劵是最小的恩惠，不能與上帝的恩惠和十字架的虔誠相比。

六九、主教和傳道者須恭敬接受使徒赦罪權的代表。

七〇、但他們更當恭敬用服用耳，留心一般人，不可讓他們宣傳他們自己的夢，而代替教皇的使命。

七一、倘有人講話，反對使徒的赦免之真實，他應當受咒詛。

七二。反之，倘有人敢反對宣傳赦罪的人的之狂妄背謬，則為有福。

七三、若教皇對於營私舞弊。來損害贖罪劵的人，大發震怒。

七四、則教皇更當大發震怒，對那一般以赦罪為名却實際損害真理與神愛之人。

七五、倘若想教皇的赦罪之權，能以赦免姦淫上帝之母之人（因為不可能之事）就是癲狂。

七六、我們主張，教皇的權柄，不能除去任何可以赦免罪惡之罪責。

七七、倘有人說，假定聖彼得現在是教皇，他也不能允許較大的恩惠，這話是侮辱聖彼得和教皇。

七八、我們主張，他和任何別的教皇，要給人更大的恩惠，即福音異能，治病的恩賜等等。（哥林多前書十二章九節）

七九、倘若說：教皇背上所懸的十字架，與基督的十架有同等權力，乃是侮辱的言語。

八〇、那些主教們傳道者及神學家，倘若容許這種學說流行在民衆間，他們必須負責。

八一、此種任意宣傳赦罪，不是一件輕易的事，即便有學問的人，也不能保護教皇的權威之尊嚴，而不受訕謗。無論如何，要受平信徒的質問。

八二、例如：教皇爲何不爲仁愛的原故不爲靈魂需要的原故，將煉獄完全掃空呢？這是最正當的理由。倘若他救贖了無量數的靈魂，却爲了最致命的東西——錢財，爲要建築一座禮拜堂，這是最小的理由。

八三、再者，既然爲已得救的亡人所禱是錯誤的，那末，爲何爲亡人而設的追悼禮拜，和周年禮拜仍然繼續呢？爲何教皇不退還他們爲此目的而遺留的錢呢？

八四、再者，上帝和教皇的新恩惠在那裏呢？他們爲金錢的緣故，准許不虔誠并與上帝

爲敵之人來拯救那虔誠可愛的靈魂。反倒不爲這位虔誠可愛的靈魂之需要，來白白的拯救他。

八五、再者，那些悔改的教法，既然早已取消無效，爲何仍然許人用錢救贖好像滿有生活的効力呢？

八六、再者，爲何教皇的錢財，較財富之中最富的人還多，他自己不造聖彼得堂，而用窮信徒的錢呢？

八七、再者，既然有人因完全的悔改，已得完全赦免權利。教皇爲何仍要赦免他們呢？

八八、再者，教皇在一位忠誠的信徒身上，不但一天赦一次罪，就是一天一百次，這於教會有何更大的益處呢？

八九、既然教皇用赦免之法所尋求的，是靈魂之得救，不是錢財，那末，他爲何仍然每年發出赦罪文件，既然那些舊文件已有同等効力呢？

九〇、若要壓制這些意見，以及平信徒的辯論，只用武力而不用理由來解決，那就是使

教會受他仇敵的譏笑，使基督徒不快樂。

九一、若照教皇的精神心意來宣傳赦罪，這些問題很容易解決，不能存在。

九二、除去那些先知，因爲他們對基督的百姓說『平安，平安』，却沒有平安。

九三、祝福那些先知，因爲他們，對基督的百姓說：『十架十架』却沒有十架。

九四、基督徒當聽勸勉，痛苦死亡地獄中，努力隨從基督，即他的首領。

九五、如此的信賴，進入天堂，經過許多痛苦，不用平安的保障。

宣言

我馬丁路德博士，魏登勒宗會員，願當衆作證。這些條件，據他們說是反對教皇的贖罪劵的，被我提出來。直到現在，我們這最著名的學院，及任何政府或教會的掌權者，沒有將我定罪。但我聽說，有鹵莽大膽的人，敢稱我是異端，好像他們對這事已經徹底考慮研究過。我仍然和從前一樣，請求一般人在基督的信仰裏，爲我指出一條較好的路。若有人蒙神的啟示得着了那條路，至少請將他們的意見，陳述出來，以受上帝和

教會之判斷。神決不如此草率鹵莽，以爲我自己的意思，當受人的推崇，存他人以上。神也不如此無知，將上帝的眞理，退讓於人的理知所揑造的故事。

教司堡信條（一五三〇年）（共二十一條）

第一條　論上帝

我們各處的教會，同心同意教導人：奈西亞會議對於神的本質，一體而含三位的定案是眞實而應當相信無疑的，就是說：只有一神，稱爲上帝，無始無終，無形無像，不可分開，全能，全智，全善，一切有形無形之萬物的創造和保存者，然而一體之中有三位，同質，同權，而又同爲永在的，就是父，子，聖靈。我們教會用『位』的名字，爲要表明這三位體性不相混淆，乃各自存在。

我們教會棄絕凡反對本條所起的一切異端，如馬尼派，創善惡二元之說：又棄絕法蘭提奴，阿利烏，尤娜米烏，穆罕默德各派，又棄絕新舊的撒摩撒他派，他們執拗的爭

論上帝只有一位，仍照識辯者流用奸巧的詭智看輕道與聖靈，說道與靈無位格可分：道不過是口中的言語，靈是事物中所生的感應。

第二條　論原罪

我們教會又教導人：自亞當跌倒以後，凡循自然公律而生的人都生而有罪，就是說，不敬畏上帝，不信靠上帝，滿有屬肉體的嗜欲；這疾病，或原罪，是眞罪，叫凡沒有藉洗禮和聖靈重生的人都被定罪，永遠死亡。

我們教會棄絕皮雷吉烏一類的異端，他們不認原罪是眞罪，又輕看基督的功勞和德澤的榮耀，說人可以仗自己理智的能力在上帝面前稱義。

第三條　上帝的兒子和聖靈

我們教會又教導人：道，就是說，上帝的兒子。從聖童女馬利亞腹中取了人性，所以有神人兩性，不可分開，聯合在一個位格之內：就是一位基督，眞上帝，眞人，從童女馬利亞所生，眞受了苦，被釘在十字架上，死了，葬了。叫我們得與天父復和，不獨

爲人的原罪，也爲人一切本罪做了挽回祭；又下到陰間，第三日眞復活了；以後升到天上，得以坐在父的右邊，永遠掌權，管轄一切受造之物，又得以差遣聖靈到那些相信者的心裏，使他們成聖，還要潔淨，管理，安慰，儆醒他們，又要保護他們抵禦魔鬼和罪惡的權勢。

這位基督必照使徒信經所說的這些事和其餘的事，再明明降臨，審判活人死人。

第四條　論稱義

我們教會又教導人：人在上帝面前不能靠自己的能力，功德，或善行稱義，乃是因基督的緣故，藉着信，白白的稱義，就是相信被接入恩典之中，罪得赦免，是因基督的緣故，他藉着死爲我們贖了罪，上帝在自己面前算這信爲義，羅三章四章。

第五條　論教會的聖職

爲要使我們得着這信，所以設立教導福音和施行聖禮的職分。

因爲藉着道和聖禮，好比器皿一樣，聖靈得以賜給人，他隨時隨地，照上帝所喜悅

的，在聽福音的心裏生出信來，這信，就是上帝非因我們自己的功德，乃因基督的緣故，稱那相信的人爲義，就是相信因基督的緣故而被接入恩典之中的。

我們教會棄絕重洗派等類的異端，他們妄想上帝賜人聖靈，不需外表的道，只由人自己的預備和善行。

第六條　論新順從

我們教會又教導人：這信必須結出好果子來；應當行上帝所吩咐的善事，而以行善爲上帝的旨意，不當存着因行善可在上帝面前稱義的心，因爲赦罪稱義全由於信，正如基督見證的話：『你們作完了一切所吩咐的事，只當說，我們是無益的僕人』，路十七章十節，古教父也如此教訓人，因爲安波羅說：『相信基督的，就可以得救，白白的得蒙赦罪，不靠善功，單藉着信，這是上帝所吩咐的』。

第七條　論教會

我們教會又教導人：一個聖教會是永遠常存的，但教會是聖徒的結合，其中福音的

宣傳和聖禮的施行都合乎眞義，教會眞正的合一只在福音的道理和聖禮的施行上沒有出入，凡人的遺傳，禮儀，或人所設的儀式，各地方不必盡同；如保羅所說：『只有一信，一洗禮，一上帝，就是衆人之父』。（弗四章四節五節。

第八條　論甚麼是教會

教會本應是聖徒和眞實相信者的結合，但因在今世有許多假冒爲善的和惡人混雜其中，所以我們教會認可用惡人所施行的聖禮，這是照着基督的話：『文士和法利賽人坐在摩西的位上……』（太廿三章二節，聖禮與道，雖由惡人施行，但爲基督所設立所吩咐的，所以仍有效力。

我們教會棄絕竇內徒派一類的異端，他們否認用惡人所行的聖禮，以爲他們行的無效無益。

第九條　論聖洗

論到聖洗，我們教會教導人，是得救所不可少的；上帝的恩典是藉聖洗賜給人；小

孩子必須受洗，他們藉聖洗被獻給上帝，接入上帝的恩典中。

我們教會棄絕重洗派，他們拒絕小孩受洗，說小孩子不受洗可以得救。

第十條　論聖餐

論到聖餐，我們教會教導人，基督的身體和血是真在的，分給凡領聖餐的人，我們反對那些與我們所講不同的。

德文本另加了幾句話，意思更明顯其文如下：

論到聖餐，我們教會教導人：基督的身體和血藉餅酒的形體而真在，分給凡領聖餐的人領受，所以我們拒絕凡與此相反的道理。

第十一條　論認罪

論到認罪，我們教會教導人：教會應保留私人的認罪，但不必數述一切過犯，因爲數述一切過犯是不能的事，如詩篇所說：「誰能知道他的過失呢」？詩十九篇十二節。

第十二條　論悔改

論到悔改，我們教會教導人：領洗以後跌倒的人，再悔改時，罪可再得赦免，如此悔改的人，教會也應爲他們宣告赦罪，但悔改的正意包含兩件事：一是憂傷，或良心上因悟罪而起的恐懼；一是信心從福音或宣告赦罪而生，就是相信因基督的緣故罪得赦免了，使良心得安慰，脫離恐懼，隨着必有善行爲悔改的果子，太三章八節。

我們教會棄絕重洗派，他們否認人稱義之後，可再失去上帝的聖靈，又棄絕那些凡爭論說，在今世有的人可達到完全境界，以至不能犯罪的，我們也棄絕挪威森派，他們對領洗以後跌倒的人，縱然悔改，也不肯爲他們宣告赦罪，還有那不認赦罪是由信而來，但吩咐我們靠行善功得恩的，也在拒絕之列。

第十三條　論聖禮的功用

論到聖禮的功用，我們教會教導人：設立聖禮，不單是要在人面前作承認我們爲基督徒的標記，乃是要作上帝恩待我們之旨意的標記和見證，是爲激動堅定領聖禮之人的信而設的，所以聖禮必須與信聯合而領，就是相信藉聖禮所賜給我們，所向我們宣告的

諸應許，因此，我們教會棄絕凡認聖禮的功效在乎善功，而不認相信罪得赦免的信爲領聖禮之要件的。

第十四條　論教會的職分

論到教會的職分，我們教會教導人：若不按理受召沒有人應在教會對大衆講道或施行聖禮。

第十五條　論教會的禮儀

論到教會的禮儀，我們教會教導人：凡可遵守而無罪，又於教會的安寧與秩序有益的禮儀，如所規定的假期，節期，等類，都應遵守，但應當把這些事教導人，良心不可爲這些事受捆綁，彷彿這類禮儀是得救所不可少的。又當教導人：凡爲與上帝復和爲得恩贖罪，所設一切屬乎人的遺傳，都不合乎福音和信的道理，所以爲得恩贖罪而設立的關乎食物，節期，等類的習願和遺傳都是無益，違背福音的。

第十六條　論信徒與國家社會的關係

論到信徒與國家社會的關係，我們教會教導人：凡國家社會合法的制度，都由上帝的善意而來。基督徒依法任官，司法，照國律和別的現行有效的法律斷案，按律科罪，開正義的戰，當兵，訂合法的契約與合同，置產，以及嫁娶，官府吩咐起誓，無不可行。

我們教會棄絕重洗派，他們禁止基督徒行這些事，又棄絕凡不以福音的完全在乎敬畏上帝和信仰，却在乎棄絕國家社會各種職業者之說，因為福音是傳屬乎心靈之永遠的義，不是要廢棄國家，政府，反倒切要我們保存，維持，當作上帝自己的律例，并在這些律例上行之以愛。所以除了吩咐我們犯罪，基督徒必須順從他們的官府和法律，因為若吩咐我們犯罪，就當順從上帝過於順從人。（使五章二十九節。）

第十七條　論聖督復臨審判

我們教會又教導人：當世界末了，基督再要顯現，施行審判，叫一切死人復活，賜永生永福給敬虔被揀選的人，定不敬虔的人和魔鬼受無窮的苦。

我們教會棄絕重洗派，他們認被定罪的惡人和魔鬼所受的苦是有窮盡的。又棄絕那些散佈猶太人意見的，說死人復活之所，敬虔人要得世界的國，各處惡人必要受壓制。

第十八條　論自由意志

論到自由意志，我們教會教導人：人的意志，有些能行世俗之義和在人理智之下的諸事中選擇的自由，但沒有上帝的聖靈，人的意志就沒有能力行上帝的義或屬靈的義；因為屬情慾的人不接受上帝聖靈的事。歌前二章十四節，乃要藉着道接受了上帝的聖靈，這義才可在人的心裏成就。

敖古司丁在書上（hypognosticon. Ad III）扼要的講論了這些事：『我們承認一切的人都有一個自由意志，那意志確有理智上的判斷力；但這不是說，人沒有上帝自己就能起意，或實在能行屬乎上帝的事，他只能行屬乎今世的事，不論是善的，是惡的。所謂善事，我的意思是說，屬於本能上的善；譬如定意在地裏勞苦作工，要喫，要喝，要朋友，要衣裳，要蓋房子，娶妻，餵牲畜，習各樣有益的技術，要得屬乎今世有益的

事，這一切都有上帝管理；不但管理，而且從他而來，因他而有。對於惡事，我要算定意拜偶像，定意殺人等類的事。」

我們教會棄絕皮需吉烏派等，他們教導人單靠本能，不需上帝的聖靈，我們能愛上帝過於萬物，又照行爲的實意，能遵守上帝的誡命。因爲人的本性雖然能行一些外表的善（如能制止自己不偸竊，不殺人），但不能使人起敬畏的心，信賴上帝，有貞潔，忍耐，等事。

第十九條　論罪的原因

論到罪的原因，我們教會教導人：上帝雖是創造幷保存萬物的，但罪的原因是那惡者的意志：就是魔鬼和不敬虔之人的意志；若上帝不扶持，那意志就離開上帝，如基督所說，『他說謊，是出於自己』。（約八章四十四節。

第二十條　論善功

我們教會被人誣告，說我們禁行善功，因爲我們教會講論十條誡和別的同類之書，

證明我們對於各樣職業和每一職業的責任。曾用心教導甚麼樣的職業，每一職業當怎樣行，纔是上帝所喜悅的。這些事，從前的傳道人很少或沒有教導過人；他們只勸人行無益，如小孩子所行的事，如遵守規定的節期，按期禁食，設會，朝拜聖地，敬拜古聖，念珠，修道，這類的事，那些抵擋我們的人，因得了警醒，現在也不再學習，也不再像平常一樣來傳講這些無益之事。他們現在偶講起信來，這是他們從前所閉口不談的，他們教導人，我們稱義，不單靠善功，乃要善功與信聯合，并說，我們稱義因信與善功，這道理比從前所講的實可容忍些，也比從前的舊道理多有安慰。

因此，信的道理，本是教會第一要緊的，但人久已不曉得這道理，因爲無論誰皆須承認，講道時全然聽不見人講論由信而來的義，各教會所教訓人的，儘是善功的道理；因這緣故，我們傳道人曾如此訓誨各教會：

第一，我們靠行爲不能與上帝和好，或配得免罪，蒙恩，稱義，這些事單因信而得，就是我們相信是因基督的緣故被接入恩典之中，惟有他是所設立的中保和挽回的祭，

藉着他纔能與父和好，所以凡靠功賺恩典的，是藐視基督的功勞和恩典，是想不要基督，藉着人力到父那裏，然而基督論到自己說：「我們道路，真理，生命」，約十四章六節。

保羅到處講到信的道理：「你們得救是本乎恩，也因着信，這不是出乎自己，乃是上帝所賜的，也不是出乎行爲」弗二章八節，九節，這全部道理有古教父的見證可爲依據，免得有人責備我們倡新道理，因爲奧古司丁在許多書上擁護恩典和因信而來的義，而反對靠善功稱義的道理，安波婁在他異邦人蒙召和別的書上也有這樣的教訓；因爲他論異邦人蒙召如此說：『若稱義不在乎恩典，而在乎先行善功，基督以血所作成的救贖就算不得甚麼人的善功也不得把權柄讓給上帝的恩慈，這樣，稱義就不算是施主的恩惠，不過是雇工的工價』。

這道理雖是未曾經驗的人所藐視的，但敬虔和心懷恐懼的人，從經驗上覺得這道理能賜人大大的安慰，因爲無論靠甚麼善功，良心不能得着平安，單因信纔可以得着，就

是他們確實的相信，有一位上帝，因基督的緣故，得以後和了。正如保羅的教訓；我們既因信稱義，就藉着我們的主耶穌基督與上帝相和」。羅五章一節，這道理全在乎有恐懼不安的良心，惟有良心覺得了那不安，纔能懂得這道理，所以凡在這事上沒有經驗和關乎世界的人，妄認基督教的義，不過是世俗和哲理的義，他們是昧於判斷的人。

從前人的良心，被善功的道理攪擾得不安；他們沒有聽見過從福音而來的安慰。有的人爲良心所迫，逃到曠野和修道院，指望在那些地方藉修道以賺得上帝的恩典，有的也想出別的善功的法子，以賺恩贖罪，所以現在最不可少的是要重新把信基督的道理教導人，使憂懼的良心，不但得着安慰，而且知道蒙恩，赦罪，稱義，是因信基督而來的。

人也應當受教導，明白這裏所說的信，不是單指歷史上的知識，那樣的知識，惡人和魔鬼也可以有；乃是指着不單信歷史，也是信那歷史的功效，就是信那赦罪的條文。我們因基督有恩典，有義，罪得赦免。

這樣，凡知道因基督而有一位仁慈天父，這樣的人是眞認識上帝的，他曉得上帝眷念他；他呼籲他。總說一句，他不像異邦人，沒有上帝。因爲魔鬼和惡人斷不能信赦罪的條文：所以他們恨惡上帝如同仇敵，他們不呼籲他，也不指望從手裏得甚麽好處。論到信字，敖古司丁也這樣勸勉讀者，他說，這信字在聖經上不是指着像惡人所有的，單是知識，乃是信靠的心，能安慰鼓勵，心懷憂懼的人。

再者我們教會教導人，必須行善，但不是叫我們相信因善功配得恩典，乃是出於上帝的旨意，單因信纔可以得赦罪蒙恩，因爲我們藉着信得了聖靈，心已更新，性情纔得重新改變，如此，就能行出善事來。安波婁如此說：『信是善念和善行之母』，因爲人的能力，沒有聖靈，就充滿了惡念，軟弱無能，不能在上帝面前行善，並且他們是在魔鬼權勢之下，激動他們行各樣惡事。意念褻瀆，作明顯不法的事，像許多文人哲士，他們雖想做誠信的人，不但做不到，反爲許多明顯不法的罪所敗壞了，沒有信，沒有聖靈，人的軟弱就是如此，他除了自己本性的能力，沒有別的引導。

這樣，信的道理，明明不可被控爲禁行善功，却是可稱讚的，因這道理指示我們怎樣纔能行善，因爲沒有信，人的本性斷不能遵守第一塊與第二塊法版上的誡命，沒有信，人的本性就不呼籲上帝，仰望上帝背十字架，只求人的幫助，依賴人的幫助，所以人不靠依賴上帝，一切私欲和人的教訓，就在他的心裏作主。

因此基督說：「若沒有我，你們不能作甚麽」。約十五章五節，教會所唱的詩說，『沒有你的能力，人裏面一無所有，也沒無罪之事』。

第二十一條　論敬拜聖徒

論到敬拜聖徒，我們教會教導人：我們可以紀念古聖，叫我們照我們的職業，效法他們的信心和善行；好比皇上可以效法大衞的榜樣，用武力趕逐土耳其人出境：因爲同是君王，但聖經沒有教訓我們敬拜聖徒，或是求告他們的幫助，因爲聖經指示我們僅有一位基督是中保，是挽回的祭，是大祭司，是代替我們禱告的。這位基督是應當受敬拜的。他也曾應許聽我們的禱告，並特別承認一樣的求告，就是要人在諸般患難中來求告

他，一若有人犯罪，在父那裏有一位中保，就是那義者基督耶穌」約壹，二章一節。

以上各條是我們道理的綱領，其中可以看出沒有違背聖經或大公會的地方，也不違背照古教父書上所傳下來的羅馬教會。這樣，那必要把我們的傳道人，定爲是傳異端的就是無理的判斷。這一次所爭論的，是些沒有可靠的根據，混入教會的弊端，有的雖輕重不同，但衆主教若因現在所呈上的信條，善待我們，這就是他們應有的寬洪之德。因爲會章上也不強求各處的禮儀必須一致，各教會的禮儀無論在那一時代，也沒有一致的，況且我們仍然殷勤遵守，大半的古禮，因爲告我們廢棄一切禮儀，和古時所設立的一切制度的，是誣陷我們。公衆所抱怨的乃是與通行的有關係的一些弊端，這些弊端，倘若承認了，良心就不安，所以只得多少加以改正。

白烏司第四信條（一五六四年）

(一)我——抱着堅定的信仰相信並承認聖羅馬教會所用信經內所包含之一切及每條節……

……（在此即述君士但丁信經全文）

(二)我極堅確的承認並保持使徒及教會的遺傳，並本教會一切其他規禮和典章。

(三)我也按着爲我們的母親的聖教會歷來在所持守的意義承認聖經。而且評判和解釋聖經之眞意義的權力，亦在於教會。若非與教父們共同認可的意見相合，我決不獨創新解。

(四)我也承認在新律法中有七個眞正的聖禮，乃我們的主耶穌基督所建立的，亦爲人類得救之需要，但不爲各個人所必需，即洗禮，堅信禮，聖餐禮，告解禮，敷油禮，按手禮，婚姻禮。並且承認牠們是須賜恩典的，其中之洗禮，堅信禮，按手禮若重行之，即犯褻瀆之罪，我也接納並承認聖公會所許可用以隆重的舉行上述各種聖禮的儀文。

(五)我保持並接納在天特聖大會一切關於原罪及成義所規定並申明之事項。

(六)我也承認在彌撒中，爲活人死人將一種眞實的相當的挽回的祭物獻給上帝。而且在聖餐之最神聖的典禮中，我的主耶穌基督的身體和血，心靈及神性，以眞義言，有

其本體在。而且餅之所有的實質全然變成（主的）身體，酒之全部的實質變爲（主的）血，此種改變在聖公會稱之爲「化體」。

（七）我也承認若單領此二者（餅與酒）之時，則完全領受了基督，亦爲眞實的聖禮。

（八）我堅信有一個煉獄，其中所拘留之靈魂可受信徒所禱之助益，他承認我們應當尊崇並求告那與基督一同掌權的聖人，並認他們爲我們向上帝代禱，他們之聖物，也是我們應當尊敬的。

（九）我極堅實的承認基督和終身守貞之神母以及衆聖人的像，是爲我們所應尊崇的，我也認基督把赦罪的權力傳給教會，並且用這種方法，是於基督徒最有益的。

（十）我承認羅馬使徒聖公會，爲一切教會之母之主，我宣誓應許眞實地遵從羅馬的主教，爲使徒的首領聖彼得之繼承者，並爲耶穌基督之代理人。

（十一）我也確信不疑地接受並承認一切其他在聖教規律和各總會（特別是天特總會）中所交記所規定所宣布的事項；我也斥責棄絕並咒詛凡違反以上各條者，和教會所曾斥

責棄絕咒詛之一切的異端。

(十二)我在現時自由的承認及眞正的主持此眞實的聖公會的信仰，人非此不能得救，我也堅信不移的應許，一生一世得由上帝的幫助完全的保守並承認此信仰，我也盡力負責使我的庶民或我的屬下來持守宣傳教導此信仰，我爲此應許並宣誓——惟願上帝和這些聖福音幫助我。

聖公會要道三十九條（一五七一年）

第一條　論三位一體

獨一永生的天主，無始無終，無形質可分，無情無欲。權能智慧善德無窮。創造天地並其中的萬象萬物。這獨一天主，又分三位，本體權能永生，都是一樣，就是聖父聖子聖靈。

第二條　論天主之道，聖子，降世爲人

聖子也稱聖父的道，在萬世之先由聖父而生，也眞爲永生天主，與聖父同體，在童

貞女馬利亞胎中，從他體中，取了人身，降生在世，所以他有兩樣純全的性，一爲天主的性，一爲世人的性，這兩性聯合，永不分開，成爲一個人，成爲一個基督，就是耶穌。他眞是天主，也是眞人，爲要贖世人的原罪本罪，叫我們與天主復和，實在受苦難，被釘在十字架上，獻己身爲祭，死了並且葬埋了。

第三條　論耶穌下陰間

耶穌爲我們受死葬埋，我們當信他死後，下了陰間。

第四條　論耶穌復活

耶穌實在從死裏復活，取了原舊的身體，骨肉百體，凡一切屬乎人性的，無不全備，以後升天，坐在那裏，等到世界的末日，還要降臨，審判萬人。

第五條　論聖靈

聖靈從聖父聖子出來，與聖父聖子同體，威嚴，榮耀，俱是一樣，也眞是永生天主。

第六條　論聖經所示足以得救

人爲得救所當信的道，都在聖經裏，無論甚麼道理，若不是載在聖經上，不是以聖經爲證的，都不足爲當信的道，也不足爲關乎救人的道。聖經就是新舊兩約，教會向來所信奉的書，現將舊約書名寫在下面。（其舊約書與現在基督教之舊約相同，故從略）

此外還有別的書，教會因爲要作勸戒之用，也常誦讀，並非用這書爲道理的證據。（此書尚未譯成漢文故不開列）

教會向來所信奉的新約書，我們也信奉，現將新約書名寫在下面。（其新約書亦與現在所有者同故從略）

第七條　論舊約

舊約書與新約書，毫無相反。耶穌基督也是天主，也是人，在天主與人中間，作獨一中保，天主在新約書上，爲耶穌應許賜永生與人，在舊約書上，也是這樣。或有人說，舊約時候的聖人，只指望今世的福，這話是不可聽信的。至於天主所曉諭摩西的律

法，內中有外面的禮儀規矩，並一切的治國的法度，爲基督門徒的，不用遵守，惟有關切人善行惡行的誡命，無論邦國的門徒，都應當遵奉依從。

第八條　論三信經

奈西阿信經，阿他內西烏信經，使徒信經，我們都當信奉，因爲這三信經的道，都是本乎聖經的。

第九條　論原罪

原罪並不是效法亞當所犯的罪，乃是從亞當傳下來的，世人生來就有的性中的病。因此，人遠離本來的良善，歸向罪惡，私欲常與聖靈交戰，這凡生在世上的人所有的原罪，都是天主所怒，理當受罰。人有這性中的病，雖然重生，仍是不能除淨，因此肉體的情欲，不順服主的律法，這肉體的情欲，希利尼話叫作弗羅內馬撒爾珂斯，這句話，有繙作自逞智慧的，有繙作隨從血氣的，有繙作縱情貪愛的，有繙作體貼情欲的。凡信主受洗的，雖不被定罪，然使徒保羅說，私欲貪心都是屬乎罪的。

第十條　論自主之志

亞當犯罪之後，人的本性已經改變，因此，人不能倚靠自己本來的能力善行回心轉意，信靠主，祈求主。這樣看來，若不是天主因耶穌基督賜恩，感動我們心存善念，又輔助我們能行出這善念來，我們萬不能行天主所喜悅的善事。

第十一條　論人稱義

我們在天主面前，得稱爲義，只因信靠我救主耶穌基督的功勞，並非因我們自己的善行，自己的功勞。這因信稱義的道理，極其緊要，最足安慰人心，其中詳細的意思，俱載在講道論上稱義篇內。講道一書尙未繙譯漢文。

第十二條　論善功

善功就是信的效驗，在得稱爲義以後行出來的，不能贖我們從前的罪，難當天主的究查，但因耶穌基督，必蒙天主算爲可悅納的。這樣的善功，是從眞實活潑的信德而生，看善功就可知道活潑的信德，如同看果子就可知道樹一般。

第十三條　論稱義以前所成就之事功

人未受耶穌恩惠，未蒙聖靈感化，所成就的事功，既不是因耶穌成就的，就不能得天主的喜悅，也不能使成就的人在天主面前算爲可以蒙恩的，既不是照著天主的意旨成就的，未免仍是屬乎罪的。

第十四條　論餘功

人若自誇在天主所命之外，另有餘功，就是驕狂不虔敬之極，這人誇張說，不但天主所吩咐的事，盡都奉行，就是天主沒有吩咐的事，也已經爲天主作成，那知耶穌明明的說，你們作完一切吩咐你們的事，也當說自己是無用的僕人。

第十五條　論惟獨耶穌基督無罪

耶穌基督真取了人性，降世爲人，除了罪之外，凡事都與我們相同，他的身心，是毫無罪惡的，他降臨世間，彷彿無玷的羔羊，一次獻上己身爲祭，除去世人的罪，聖使徒約翰說，他自己並沒有罪。我們世人雖然受過洗禮，因信基督得重生，仍是多有過

錯，我們若說自己無罪，便是自欺，沒有眞理了。

第十六條　論領洗後犯罪

凡人領洗後，若故意犯了死罪，那不一定是得罪聖靈不可赦免的罪。這樣看來，凡領洗後，陷在罪裏的，也未嘗不可靠主的恩典懊悔。我們雖受了聖靈，也難保不辜負天主的恩，陷在罪裏，我們若陷在罪裏，也未嘗不可懊悔，改過爲善。或有人說，人領洗後，今世決不能再犯罪，如果犯罪，雖誠心懊悔，也不能得赦免，這話眞不可聽信的。

第十七條　論預定揀選

預定揀選，就是指著天主在創世以前所定，人所不能知曉的意旨，要在世人中間，拯救凡爲耶穌基督所揀選的人，脫離咒詛刑罰藉著耶穌基督，引導他們得享永生，使他們成爲尊貴的器皿。所以凡蒙天主這大恩的人，照著天主的意旨，到了定規的時候，必蒙聖靈感化被召，既然被召，就得沾恩惠，遵奉召命，雖沒有功勞，也得稱爲義，作了天主的義子，得有天主獨生聖子耶穌基督的樣式，敬虔爲善，到末後倚靠天主的慈悲，

得享永福。凡虔誠人心裏受基督的聖靈感化滅絕身上的情慾，和屬乎他的肢體所犯的罪，專心仰望在天上的事的人，若恭恭敬敬默想那預定因基督蒙揀選的道理，心裏就必得着滿足至樂，不可言傳的安慰，因爲這樣的人默想這道，就是大大堅固了他們的信心，使他們越發盼望將來因基督得享的永生，加增他們愛慕天主的熱心。凡順從情慾，沒有受基督的聖靈感化的人，若時常想念天主預定的道理，就必與他們大有損害，因爲他們這樣思想，魔鬼必引誘他們，或使他們失了指望，或叫他們行邪僻的事，和失了指望，是一樣的危險。再者，聖經上傳述天主的應許是怎樣，我們就應當怎樣聽信，並且我們所作所爲，都當遵奉聖經所指示天主的旨意而行。

第十八條　論惟靠基督之名可得永救

或有人大膽說，人無論信甚麽理，奉甚麽道，若能奮勉按着所信的理，和自己的秉性去行，就可以得救，這話不可聽信，因爲聖經上指示明白，人惟靠耶穌基督的名，可以得救。

第十九條　論教會

凡誠信的人，聚集成會，會中講論天主的正道，遵耶穌基督的命令施行聖禮，不遺棄聖禮中的要事，這會就是基督的教會。昔時耶路撒冷的教會，安提阿的教會，亞力山大的教會，陷在錯謬裏，羅馬的教會也陷在錯謬裏，羅馬教會不但禮儀有錯，就是要道也有錯謬。（羅馬教即今中國所稱天主教）。

第二十條　論聖會之權

教會有權柄設立禮儀規條，論定講辯的要道，但設立禮儀，不得與聖經背謬，講論聖經，不可有相矛盾之處。教會雖是明證聖經看守聖經的，也不可設立與聖經相背的禮儀，不可將聖經所未載的道指示人信爲得永生的道。

第二十一條　論公會之權（此條現在不用）

第二十二條　論煉獄

羅馬教所謂煉獄，赦罪，跪拜聖像，崇敬遺物。祈求已死聖人等事，都是人所造作

的虛空的事，不但不是本乎聖經，直是違背聖經了。

第二十三條　論在教會中講道施行聖禮

凡不按教律受宣召揀派的，萬不可在教會中擅自講道，施行聖禮，教會將宣召揀派執事的權柄交與誰，誰就可以在教會中宣召揀派執事，惟他所宣召揀派的，方算爲按教律宣召揀派的。

第二十四條　論會中所禱當用衆人熟悉之言語

凡在教會，或率衆所禱，或施行聖禮，若用衆人所不明白的話，就不合乎聖經，也是違背古來教會的規矩。

第二十五條　論聖禮

基督所設立的聖禮，不但是基督門徒奉教的記號，也是天主施恩憐愛我們的明證確據，天主用這聖禮，暗暗感動我們，不但能發生我們的信心，也能堅固我們的信心。我主基督在福音上，只設立兩個聖禮，就是洗禮，和主的晚餐。至於堅信，懺悔，派職，

婚姻，抹油，五條，都不得算爲福音的聖禮，因爲內中有因誤會使徒的意思而設立的，有世人尋常的事，是聖經所許行的，這尋常的事，雖爲聖經所許行，然因外面沒有天主設立禮儀，爲內裏受恩的證據，就不得與聖洗聖餐相同，耶穌基督設立聖禮，並非要人觀看，也非要人移來移去，是要按着教律領受。按教律領受，纔有益處，不按教律領受，就是自己取罪如保羅所言。

第二十六條　論教師不善無礙聖禮之益

教會在世，往往善與不善雜處，並且有時不善的人得有傳道施聖禮的權柄，只因這樣人，並非用自己的名，乃是奉救主的名和救主的命令，我們也可以聽信他所傳的道，領受他所施的聖禮。人若有信心，按法律領受聖禮，教師雖然不善，救主聖禮的益處，卻不能因此廢掉天主的恩典，也不能因此減少，因爲聖禮是由救主設立的，恩典是由救主應許的，與教師的不善，毫無關涉。雖然這樣，教會應當考查教師善與不善，若有人知道教師的錯處，就應當稟告，若察出他有犯罪的實據，就從公革退。

第二十七條　論洗禮

洗禮不但是奉教的憑據，分別門徒和尋常人的記號，也是重生的明證。凡按正法領受聖洗的，就被接在教會裏，又如同印上印章證見他受天主所應許之赦罪，並藉着聖靈收爲義子的恩典，又因祈禱天主，信心越發堅固，恩典越發加厚。嬰孩領洗，甚與救主設立洗禮之意相合，萬不可廢。

第二十八條　論聖餐

主的聖餐，不但表明基督門徒彼此相愛，也是行基督受死救贖我們的聖事，所以凡按着法律，存着信心領受聖餐的，喫那擘開的餅，便是領救主的聖體，喝那祝謝的杯，便是領救主的寶血。那所說餅酒變化體質之道，不但不能取證於聖經，也是違背聖經，毀壞聖禮的本義，並且生出許多虛妄的異端。凡行聖餐，施領救主的聖體，俱是按着奧祕純靈之法，那所用以領受的，就是信。救主設立聖餐的禮，並沒有吩咐或留下，或挪移，或舉起，或跪拜。

第二十九條　論惡人受餐不得領基督之體

惡人和沒有活潑信心的人，雖顯然用口喫喝聖餐的餅酒，終不得算爲領受基督的聖體寶血，他們喫喝這聖禮的餅酒，反是自己取罪。

第三十條　論餅酒皆當分給

主的杯不可不與教友喝，因爲按救主設立此禮之意和他的命令，聖餐的餅酒，教中人都當分給，並不分別教師教友。

第卅一條　論基督在十字架上一次獻身爲祭

救主一次獻己身爲祭，便全然救贖了普天下人的原罪本罪，救贖人罪，只有此法，並無別法，按羅馬教神父作彌撒，將基督獻上爲祭，爲死人活人贖罪免罰等語，這都甚爲褻瀆，極其虛空，引人陷於謬妄。

第卅二條　論教師娶妻

天主的律法，並沒有吩咐主教教師會吏許願守童身，也沒有禁止娶妻，若以爲娶妻

可以更加虔誠事奉主，就各隨其便娶妻，與基督別的門徒一樣。

第卅三條　論待被逐之人

教會若明定某人的罪，按着教律趕逐出教，教友都當將他當作外人，等到他顯然懊悔，與教會復和，教會中有權柄的，再收他入教會，教友方照常待他。

第卅四條　論教會之遺禮

那遺留的禮儀規條，不必各處相同，沒有分別，因爲從古以來，就不一樣，頗可按着國制時勢民俗改換更張，但不可與聖經相背，教會有設立的禮儀規條，不與聖經相背，也是公衆所定，若有人違自己的意見，顯然違背，教會就當顯然責罰他，使別人也知所儆懼，因爲他這樣行，是藐視教律，違背公法，損傷懦弱教友的良心。那不本乎聖經人所設立的禮儀規條，各國的教會，都有權柄或設立。或改變，或廢棄，但凡事都當爲建立衆人的德業而行。

第卅五條　論講道論一書

講道論二卷，是教會三百年前定的，其中道理純正，教師應當在會堂明白宣讀，叫衆人熟悉。

第卅六條　論設立主教教師會吏

教會所用派立主教教師會吏的禮文，無不合乎天主之道，凡照這禮文派立的，就真是按著理派立的。

第卅七條　論國君之權

論到尋常不關乎教的事，教會中人無論有職任無職任，都當服從國裏的君臣，與別人一樣，論到關係教會的事，國中的君臣，不必管理，凡天主所命在上執掌權柄的君王，基督門徒都當謹慎服從。

第卅八條　論教友財產非係公產

教友各人所有的財產，乃是自己作主自己用，不是教會的公產。有人說，教友的財產。也就是教會的公產，這話是妄言了。然而教友也當盡力用自己的錢財，歡歡喜喜賙

濟窮人。

第卅九條　論門徒發誓

我主耶穌基督和他使徒雅各，禁止門徒無故輕易起誓，然而若有官府審案，吩咐發誓，為要保全善德，在基督教會，也不禁止。但當合乎聖經按着公義誠實。

魏民斯德問答（一六四七年）（共一〇七問）。

一、問——至大至要的事是什麼？——答，人至大至要的事，就是榮耀神，以神為樂，直到永遠。

二、問——神賜給我們什麼準則，指教我們榮耀他，以他為樂？——答，新舊兩約所載的神的道，就是獨一的準則，指教我們榮耀他，以他為樂。

三、問——新舊兩約的大旨是什麼？——答，新舊兩約的大旨，就是教訓我們，以神而論，人當信的是什麼，以人而論，神向人要的是什麼。

四、問——何為神呢？——答，神是靈，他的元體，智慧，權能，聖潔，公義，恩

慈，誠實，都是無限無量無窮無盡，永無改變的。

五、問——神，只有一位嗎？——答，只有一位，他是活的，是真的。

六、問——神的體中有幾位？——答，神的體中有三位，就是父，與子，與聖靈，這三位乃是一神，元體相同，權能榮耀相等。

七、問——神的元旨是什麼？——答，神的元旨，就是他從永古所定的主意，為自己的榮耀，按着自己的美意，豫先定規一切的事。

八、問——神怎樣成就他的元旨？——答，神用創造之工，和護理之工，成就他的元旨。

九、問——何為創造之工？——答，創造之工，就是神自己全能的話，從沒有中造出一切所有的來。是六日的工夫造成的，並且都甚好。

一〇、問——神造人是怎樣造的呢？——答，神造人是一男一女。照着自己的形像，其中有智慧，公義，聖潔，又有制伏一切生靈的權能。

一一、問——何爲護理之工？——答，護理之工，就是神用至極無加的聖潔，聰明，能幹，保護治理一切的生靈，和他們一切的動作。

一二、問——神造人的時候，如何特顯出護理之工？——答，神旣造成了人，就憑着人要凡事順服，使與他立了生命的約，吩咐他不可吃分別善惡樹上的果子，若是吃必死。

一三、問——始祖常守着他們被造的地位嗎？——答，始祖旣得以心志自由，就違背神的命，犯了罪，從被造的地位墜落了。

一四、問——何爲罪呢？——答，凡不遵守神的律法，或是違背神的律法，都是罪。

一五、問——始祖從被造的他位墜落了，是因爲犯了什麼罪呢？——答，始祖從被造的地位墜落了，就是因爲吃了所禁止的果子。

一六、問——亞當初次犯罪，世人都與他一同墜落嗎？——答，神和亞當立的約，不是單爲他自己，也是爲他的子孫，所以從亞當蕃生的衆人，都在亞當初次的過

惡中犯了罪，就與他一同墮落了。

一七、問——始祖墮落，把世人陷在什麼地位中？——答，始祖墮落，把世人陷在罪惡和苦難中。

一八、問——人所墮落的地位，那罪惡在於什麼？——答，人所墮落的地位，那罪惡在於四樣。一是亞當初犯的罪名。二是失了原來的良善。三是全性帶累壞了，就是素常所說的原罪。四是從原罪而生，各人所犯的本罪。

一九、問——人墮落的地位，那苦難在於什麼？——答，世人墮落，就不得與神相交，落在神忿怒和咒詛之下。因此承當今生一切的苦難，和死亡，以及地獄永久的疼苦。

二〇、問——神任憑世人沉淪在罪惡和苦難中嗎？——答，神既然從太初憑着自己的美意，選定了許多人得永生，就為他們設了一個恩約，要藉着一位中保，救他們脫離罪惡和苦難，得進入拯救的地位。

二一、問——誰作神選民的中保？——答，惟有主耶穌基督作神選民的中保，他原來是神的兒子，到了時候降生爲人。此後，又是神，又是人，兩性合一，直到永遠。

二二、問——基督既是神的兒子，如何成人呢？——答，神的兒子基督成人，仍是藉屬人的身體靈魂，因着聖靈的大能，在童女馬利亞的腹中成胎生下來，並且沒有罪。

二三、問——基督作我們的中保，都任什麼職？——答，基督作我們的中保任先知的職。祭司的職，和君王的職。無論卑微在地，尊榮在天，都任這三樣職。

二四、問——基督怎樣任先知的職？——答，基督任先知的職，就是他用他的話，和他的聖靈，將神的旨意指示我們，爲要我們得救。

二五、問——基督怎樣任祭司的職？——答，基督任祭司的職，就是他將自己一次獻爲祭，充足神的公義，使我們與神和好，並且常常替我們禱告。

二六、問——基督怎樣任君王的職？——答，基督任君王的職，就是他勝過我們，使我們歸向他，又管理保佑我們，並且把他的和我們的一切仇敵，或抵擋，或打敗。

二七、問——基督降卑，在於什麼？——答，基督降卑，在於他降生爲人，且是甚卑微，處在律法之下，忍受今生的苦難，和神的震怒，和十字架被咒詛的死，又被埋葬，暫時被死權拘管。

二八、問——基督升高，在於什麼？——答，基督升高。在於他第三日復活，升上高天，坐在父神的右邊，到末日來審判世界。

二九、問——我們怎能領受基督贖罪的恩？——答，我們領受基督贖罪的恩，是藉着聖靈將這恩運用在我們心裏。

三〇、問——聖靈怎麼將基督贖罪的恩，運用在我們心裏？——答，聖靈將基督贖罪的恩，運用在我們心裏，乃是感動我們的信心，藉着有效之恩召，叫我們與基

督連屬。

三一、問——何爲有效之恩召？——答，有效之恩召，乃是神的靈作成的，使我們覺得自己在苦中而有罪。又基督的道照亮我們的心地。並更新我們的心志。於是引領我們，又加力量給我們，使我們就着福音的鴻恩，接納耶穌基督。

三二、問——蒙有效之恩召的，今生得什麼好處？——答，蒙有效之恩召的，今生得稱義，得作義子，得成聖，並且得這三樣所包含所生發的一切好處。

三三、問——何爲稱義？——答，稱義乃是神的鴻恩作成的，就是他赦免我們一切的罪，悅納我們在他面前爲義。都因基督的義，歸於我們且是憑信心接納的。

三四、問——何爲作義子？——答，作義子乃是神的鴻恩作成的，就是將我們收納於神衆子的數內，叫我們和衆子同得一樣的恩寵。

三五、問——何爲成聖？——答，成聖乃是神鴻恩的工作，就是他按着自己的形像，把我們全心全體更新了，叫我們越活越能在罪上死，在義上活。

三六、問——稱義作義子成聖，這三樣今生所包含所生發的好處，都是什麼？——答，這三樣今生所包含所生發的好處，就是覺出神的慈愛，良心得平安，在聖靈有快樂，恩賜蒙加增，如此一直前進到底。

三七、問——信徒一死，從基督得什麼好處？——答，信徒一死，靈魂就變成完全聖潔，一直進入榮耀裏。他們的身體，仍與基督聯合，便在墳墓裏安然睡着，直等到復活的時候。

三八、問——信徒復活的時候，從基督得什麼好處？——答，信徒既在榮耀裏生活，就在審判之日，當衆人面前，被主所認，又被斷定無罪。於是滿心得福，以神爲樂，直到永遠。

三九、問——神向人要的是什麼？——答，神向人所要的就是叫人遵守他所彰顯的旨意。

四〇、問——神起初指示人什麼法度，叫人順從？——答，神起初指示人的法度，叫

人順從，就是義道的律法。

四一、問——義道的律法，大意包括在什麼裏頭？——答，義道的律法，大意包括在十條誡裏頭。

四二、問——十條誡的總綱是什麼？——答，十條誡的總綱，就是要盡心，盡性，盡意，盡力，愛我們的神，並且愛人如己。

四三、問——十條誡的序言是什麼？——答，十條誡的序言說，我是你們的神耶和華，曾領你們出了為奴的伊及地。

四四、問——十條誡的序言，教訓我們什麼？——答，十條誡的序言，教訓我們。神既是耶和華，是我們的神，是我們贖罪的主，所以我們應當遵守他的一切誡命。

四五、問——第一條誡是什麼？——答，第一條誡說，除了我以外，你不可有別的神。

四六、問——第一條誡叫我們做什麼？——答，第一條誡，叫我們知道神，並且承認他是獨一的眞神，又是我們的神。而且按着神敬拜他，榮耀他。

四七、問——第一條誡，不叫我們做什麼？——答，第一條誡，不叫我們棄去眞神，不敬拜他，不榮耀他，不以他爲神。就是我們的神，倒把他當得的敬拜，榮耀，歸給別的神。

四八、問——第一條誡所說，在我以外的話，是什麼意思？——答，在我以外的話，原文說在我面前，意思說，那鑒察萬事的神，留心看並且很憎惡人敬拜別神的罪。

四九、問——第二條誡是什麼？——答，第二條誡說，你不可製造什麼偶像。凡天上，地下和地底下，水中的物，都不可做他的像，也不可跪下拜他，也不可事奉他，因爲耶和華你的神，是個忌邪的神。恨我的，我要將父親的罪，罰到子孫，直到三四代愛我的，遵守我誡命的，我要賜恩給他，直到千代。

五〇、問——第二條誡叫我做什麼？——答，第二條誡，叫我領受遵從，凡神在聖書上所排定敬拜他的禮儀，要全全備備的守着。

五一、問——第二條誡不叫我做什麼？——答，第二條誡，不叫我用偶像拜神，除了聖書所排定的拜法，都不可用。

五二、問——第二條誡後添的申明話，是什麼意思？——答，第二條誡後添的申明話，意思說，神是我的君王，我是他的子民。他也喜歡我聽命敬拜他。

五三、問——第三條誡是什麼？——答，第三條誡說，你不可妄稱耶和華你神的名。因爲妄稱他名的人，耶和華必不以他爲無罪。

五四、問——第三條誡叫我做什麼？——答，第三條誡，叫我存聖潔恭敬的心，去用神的一切名字，稱呼聖德，禮儀，言語，和工作。

五五、問——第三條誡不叫我做什麼？——答，第三條誡不叫我用神的名咒罵人，就是凡神所藉以彰顯自己的，都不可妄用。

五六、問——第三條誡後添的申明話，是什麼意思？——答，第三條誡後添的申明話，意思說，犯這誡命的，雖然能逃脫人的刑罰。但耶和華神，必不叫他們逃脫他公義的審判。

五七、問——第四條誡是什麼？——答，第四條誡說，你要記得安息日，守着爲聖日，六日你要出力作成你一切的工。惟有第七日是你神耶和華的安息日。這一天你不可作工，無論是你自己，是你的兒子，是你的女兒，是你的男女僕人是你的牲畜，是你城內的客旅，什麼工都不可作。因爲六日之內，耶和華造成了天地海，連其中一切所有的，到第七日就安息了，所以耶和華賜給安息日分別爲聖日。

五八、問——第四條誡叫作什麼？——答，第四條誡叫我將聖書裏，神所排定的日期，都守着爲聖，其中特有每七日中的一整天，當作他聖潔的安息日。

五九、問——七日之內神排定那一天爲安息日？——答，從創造世界，直到基督復

活，神排定七日中的第七日爲安息日。此後，排定七日的頭一日，一直行到世界的末日，這就是基督徒的安息日。

六〇、問——安息日當怎樣守着爲聖日？——答，安息日當整天歇工，平素的營生，和喜笑的玩耍，都不可做，除了不做的事和憐恤人的事，一天的工夫當歸與神，或同衆人禮拜，或在家中禮拜。

六一、問——第四條誡不叫我做什麽？——答，第四條誡，不叫我忽略安息日當盡的本分，也不叫我好閒，或去作那天然有罪的事，或把度日玩耍。餘外去想，去說，去辦。

六二、問——第四條誡後添的申明話，是什麽意思？——答，第四條誡後添的申明話，意思說，神讓給我們六日的工夫，作自己的事，特留第七日爲他的日子，他也給我們作下榜樣，並且賜福給安息。

六三、問——第五條誡是什麽？——答，第五條誡說，你要孝敬你的父母，使你長

壽，在耶和華所賜你的地。

六四、問——第五條誡叫我做什麼？——答，第五條誡叫我保守各人的尊貴。無論人是上是下，是平等，總要各人按着各人的等次，各人的地位向各人盡本分。

六五、問——第五條誡不叫我做什麼？——答，第五條誡，不叫我或輕賤，或損害，各人按其等次地位，當得的尊貴，當受的尊奉。

六六、問——第五條誡後添的申明話，是什麼意思？——答，第五條誡後添的申明話，意思說，凡遵守這誡命的，應許他（若能合乎神的榮耀和人的益處）。必蒙長壽，凡事享福。

六七、問——第六條誡是什麼？——答，第六條誡說，你不可殺人。

六八、問——第六條誡叫我做什麼？——答，第六條誡，叫我按王法，盡力保全自己的生命，和別人的生命。

六九、問——第六條誡不叫我做什麼？——答，第六條誡，不叫我無故的害死自己，

或害死別人，也不叫我做那與人命有礙的事。

七〇、問——第七條誡是什麼？——答，第七條誡說，你不可姦淫。

七一、問——第七條誡叫我做什麼？——答，第七條誡，叫我無論存心，說話，行事，都要保守自己和別人的貞潔。

七二、問——第七條誡不叫我做什麼？——答，第七條誡，不叫我存不貞潔的念頭，說不貞潔的話，做不貞潔的事。

七三、問——第八條誡是什麼？——答，第八條誡說，你不可偷竊。

七四、問——第八條誡叫我做什麼？——答，第八條誡，叫我按着王法，添補自己的財產，和別人的財產。

七五、問——第八條誡不叫我做什麼？——答，第八條誡，不叫我違背公理來得自己的財物，和別人的財物。

七六、問——第九條誡是什麼？——答，第九條誡說，你不可作假見證害人。

七七、問——第九條誡叫我做什麼？——答，第九條誡，叫我與人相交，總要說實話。又要保守自己和別人的好名聲。若作見證更當如此。

七八、問——第九條誡，不叫我做什麼？——答，第九條誡，不叫我說那與眞理有妨礙的話。也不叫我說那與己或是與人有害的話。

七九、問——第十條誡是什麼？——答，第十條誡說，你不可貪圖人的房屋，不貪圖人的妻子或是他的男女僕人，或是他的牛，或是他的驢，或是他別的所有的東西。

八〇、問——第十條誡叫做什麼？——答，第十條誡，叫我在世上處任何境遇，總要知足，並要向別人和他一切所有的，存一片正直愛人的心。

八一、問——第十條誡不叫我做什麼？——答，第十條誡，不叫我以自己所遭遇的為不滿意，就去嫉妒別人的福分，見他的好東西，便生不平的私心。

八二、問——神的誡命，有人能守得完全嗎？——答，從始祖犯罪以來，沒有人能在

今生，把神的誡命，守得完全，乃是存心說話，行事，天天違背。

八三、問——違背誡命的罪，都一般重嗎？——答，不一般重。有的罪因惡念最深，又有的罪因情形不同。就比別的罪更重。

八四、問——各樣的罪，理當受的是什麼？——答，各樣的罪，理當今生來生都受神的義怒和咒詛。

八五、問——要逃脫罪惡當受的義怒和咒詛，神叫我們作什麽？——答，要逃脫罪惡當受的義怒和咒詛，神叫我們信服耶穌基督，誠心悔罪，又要勤勤的用基督所豫備，叫贖罪的好處，加給我們的那一切外面的法則。

八六、問——何為信服耶穌基督？——答，信服耶穌基督，是神所賜的救恩，使我們照着福音所傳報的，接納基督，獨獨靠他得救。

八七、問——何為清心悔罪？——答，清心悔罪，是神所賜的救恩，使罪人真覺有罪，又真知神在基督有恩，就痛心懊悔，離開自己的罪歸向神，又立志竭力重

新順從。

八八、問——基督贖罪的好處，賜給我們，那顯然而常用的法則，都是什麼？——答，基督將贖罪的好處，賜給我們，那顯然而常用的法則，有好些，其中最要緊的，就是聖書，聖禮，和禱告。這都是有效驗，叫蒙選的人得救。

八九、問——聖書的話，怎麼就有救人的效驗？——答，神的聖靈，常常藉着聖書和人傳講的道，提醒罪人，使他們認罪回轉，因信心被建立，得以成聖，得蒙安慰，以致得救。

九〇、問——道理必須怎樣學，怎樣聽，方可有救人的效驗？——答，要叫道理有救人的效驗，必須勻出工夫，殷勤學習，切心禱告，用信心和愛心領。

九一、問——聖禮怎麼就有效驗？——答，聖禮有救人的效驗，本不是因為這禮自有力量，也不是因為行禮的人有力量，乃是因為基督賜恩，聖靈效力，便叫那以信心領受的人，蒙恩得救。

九二、問——何爲聖禮呢？——答，聖禮是基督所設立的公禮，乃是用有形有體的事，把基督和新約的好處表明出來，行在信徒的身上作記號。

九三、問——新約的聖禮，都是什麼？——答，新約的聖禮，有兩個，就是洗禮，和晚餐。

九四、問——何爲洗禮？——答，洗禮，乃是奉父，子，聖靈的名，用水一洗，作記號，表明人與基督連屬，可以承受恩約好處，並且自己應許作主的百姓。

九五、問——洗禮當行於什麼人？——答，教會以外的人，不得受洗禮，等他們信了基督，又應許聽從基督的命方可。只是教會裏的嬰孩，當受洗禮。

九六、問——何爲主的晚餐？——答，主的晚餐，乃是照着基督所排定，互相領受餅和酒，爲要表明主的死，使配領受的人，不按着肉體，乃是以信心分領主的身體和血，連他的一切好處，以致道心得育養，恩賜得加增。

九七、問——要合宜的吃主的晚餐，必須怎樣？——答，要合宜的吃主的晚餐，必須

自己省察，能分辨是主的身體不能，能憑信心以主爲食物不能，有悔罪的心和愛心沒有，恐怕吃的不合宜，就吃喝自己的罪。

九八、問——何爲禱告呢？——答，禱告就是靠基督的名，將心中所願，凡合乎神旨意的事獻給神，承認自己的罪，誠心感謝神的大恩。

九九、問——神給我們什麼準則，指示我們禱告？——答，指示我們如何禱告，聖書全都有用處，惟有基督教導門徒的樣子，常叫主禱告文，更能指示我們如何禱告。

一〇〇、問——主禱告文的首句，教導我們什麼？——答，主禱告文的首句說，我們在天上的父，這是教導我們，存心清潔，敬畏，放膽，到神面前，以爲他肯聽我們，又能幫助我們，如同兒女求父親一樣，並且教導我們，要和人一同禱告，又要替人禱告。

一〇一、問——我們在禱詞中第一求什麼？——答，禱詞第一說，願你的名爲聖，我們

在此求神賜力量，叫我們和衆人，凡事榮耀他的名。並求他安排萬事，爲榮耀他自己。

一〇二、問——我們在禱詞中第二求什麽？——答，禱詞第二說，願你的國降臨，我們在此求神叫撒但的國衰敗，叫賜恩的國興旺，自己和衆人得以進入，而常久在內，並求榮耀的天國，早早降臨。

一〇三、問——我們在禱詞中第三求什麽？——答，禱詞第三說，願你的旨意行在地上，如同行在天上，我們在此求神賜恩，叫我們能凡事甘心樂意的學習，遵從，順服他的命令，如同天上的使者一樣。

一〇四、問——我們在禱詞中第四求什麽？——答，禱詞第四說，我們日用的飲食，求你今日賜給我們。在此我們求神開厚恩，叫我們得着今生所需用的好東西，並蒙神格外加給他的美福。

一〇五、問——我們在禱詞中第五求什麽？——答，禱詞第五說，免我們的債，如同我

們免了人的債，我們在此求神開恩，看基督的功勞，饒恕我們一切的罪過，因為我們蒙他感動，能饒恕人。

一〇六、問——我們在禱詞中第六求什麼？——答，禱詞第六說，不叫我們遇見試探，救我們脫離那惡者。在此我們求神保佑我們，不受試探卽便受試探，也求神幫助，叫我們不至受迷惑。

一〇七、問——主禱告文的尾語，教導我們什麼？——答，主禱告文的尾語說，因為國度，權柄，榮耀，全是你的，世世無窮。阿們。這是教導我們，惟有神能應允我們的禱告，並且禱告的時候，當稱讚他，將國度，權柄，榮耀，歸於他。末後，為要證出誠心所願深信必蒙應允，就說，阿們。

美以美會之社會經濟信條（一九一二年五月，總議會議決）

美以美會擁護以下諸條：

一切人類，在各行生活裏，須有平等權利，完全公平。

家庭須受以下法理的保護：一元的清貞標準。一致的離婚法。正當的結婚法。適宜的居所。

每個孩童，須有充分的發展，尤當得到適宜的教育和娛樂。

廢除童工。

婦女勞工，須在相當的條件之下，爲要保護社會團體之身體的和道德的健康。

減少並預防貧窮。

要保護個人和社會，不受因酒業而生之社會的，經濟的，并道德的損失。

保全健康。

保護工人，不受以下諸害：危險性的機器職業的病症。傷殘和死亡。

一切人類，須有機會以自給，須防守個自之權利不受各種侵犯。須保護工人，不受強迫作工之苦。

爲年老及殘廢不能工作之工人，須有適宜的待遇。

關於勞資問題，須本公斷和調整之原理，以解決之。

每七日之中，須有一日之休息，停止工作。

勞工之時間，須漸進的合理的減少，到最低可能的程度，使一切人皆有相當程度的閒暇，此乃最高生活之條件。

在每種工業中，爲低須給人足以養生的工資。且每種工業須給人可能的最高的工資。

每種工業之出產，須受最可能的計劃之公平分配。

增補（一九一六年）

傭工與傭主同有組織之權。

須重新注重實用基督之原理，以謀產業之獲得和使用。

耶路撒冷大會宣言（一九二八年三月廿四至四月八日耶路撒冷世界基督教擴大會議）

我等的使命

我等必須依據這些背景，宣布我等的使命。我們的福音，就是耶穌基督。上帝是什麼，人從基督可成爲什麼，都靠他的啟示，我等才知道的。在他裏面我等始見到萬有中「究竟的實在」。他給我們知道上帝爲父，有完全無限的慈愛和公義。因爲在他裏面得見成爲人身的上帝，得見我人生活的行動，存在所維繫的上帝，究竟的而又永久開展的啓示。

我等以爲一切事裏，無論光明，無論黑暗裏，上帝都在運動，治理，而又超絕地主持。耶穌基督在他的生和死，與復活中間，對於我們表顯天父，是無上的實在，是全能的慈愛，以十架使世界與自己復和，又表示他與人類，一同抵禦罪和苦厄，而同受痛苦，同負而又代負罪惡的重軛。人們心裏自己寬恕他人，懺悔信仰，轉向他，他必寬恕他們，赦宥他們的罪戾。他再造人類，使人類永遠發展光大，暢茂滋長，以至無盡。

我人在基督裏，見了上帝，愈覺自己有罪，不配受上帝恩寵，因爲我等已經違忤他神聖的旨意。但同時確知能得赦免；祇須憑信心順服基督的靈，以致基督救贖的愛於我

可成有效，使我向上帝復和。

我等重複申明：按照耶穌基督所啓示的上帝，他要他所有的子女無論處什麼情形，什麼時候，什麼人倫的社會的關係，都在愛裏，在公義裏做人榮耀他。基督復活，聖靈賜世，上帝把自己能力給人們，使人們和上帝同工激勵人們去奮勉犧牲，預備神國完全實現。

我人尚記得一九二七年八月，在歐洲洛桑(Lausanne)舉行，垂於基督教信仰問題的大會。那一次大會裏已有正式宣言刊布，所以現在不必另撰，卽以前次該會的宣言作爲此次我等的宣言；重述如左。

耶穌基督的福音，爲教會對於世界的使命，現在如是，必定永遠如是，福音卽現今及將來人類救贖可喜的使命，上帝由耶穌基督賜給罪人的恩物。

舊約所表示，和上帝的靈在全人類的動作，都是預備世界而爲基督降世。時期成熟，萬古不磨的上帝之道成爲人身，具有形軀，卽耶穌基督。他是神子而又是人子，富

有恩寵和眞理。

耶穌基督現身說法，叫人悔改，宣告神國的降臨，審判的將至，備受難苦，以至於死，死後復活，榮耀於天，在上帝的右邊，於是聖靈降世。因以上種種，他使我們罪孽得赦免，啟示永生上帝的完全，和上帝對人無量的愛，他把完成在十架上的愛勉勵我等，叫我等得着信心和度克己的新生活，卽役於基督，又役於人。

耶穌基督是被釘在十架的一位，亦是求生的一位；是救世主，是使徒及教會所傳普世福音的中心，因爲他自身就是福音。所以這福音是教會對於世界的使命。這福音不僅是哲理，不僅是神學，不僅是增進物質生活的計劃，乃是上帝對這罪惡死亡的舊世界所賜的新世界，尤其是對於罪惡死亡的勝利，是在基督之內永久生活的啟示。他把天上地下的全家，在聖徒相通中團結起來，因此聖徒共同服役，祈禱，和頌讚，聯絡在一個團契裏。

福音乃覺世的呼聲，喚召罪人歸向上帝；乃信基督的人們稱義成聖可喜的消息。受

苦的人因此得安慰；束縛的人得釋放，恢復上帝子民榮耀的地位。這福音能使人心裏平安快樂；使人捨己，大發慈悲，勇於服務，使心懷壯志，奮發有爲的人們從此獲得最高的目標；勤工的人們生力；勞苦的人們休息；以身殉道的人們獲生命之冕。

這福音確是改造社會的原動力，袪除現在種族間，階級間仇視的不二法門。此種仇視，社會大蒙其不利，必須袪除，而後國家安甯，國際間友善和平始得實現。這福音亦勸慰非基督教的東西各國，願他們共享愛戴永生之主的快樂。

現代的世界正在水深火熱之中。智識上要求眞實，人類的社會關係上要求公平，精神生活上要求靈感。教會對此極表同情。他把永久性的福音應付今日世界的需要，滿足上帝所賜現代的企望。所以福音乃唯一救道，以前如此，今日亦如此。永生的基督靠着他教會作代表，依然詔告人們說道，爾等來歸我……追隨我的必不行在黑暗裏，必有生命之光。

中華基督教會典章中之第三條信仰大綱。

第三條　本會信仰大綱如下：

(甲)信仰基督耶穌爲贖罪之救主，爲教會之基礎，以基督之國，普建於世爲目的。

(乙)接納舊新約聖經爲上帝之言，由靈感而成，爲吾人信仰及本分無上之準則。

(丙)承認使徒信經堪以表示正宗教會共信之要道。

北京非宗教大同盟宣言

我們自誓爲人類社會掃除宗教的毒害。我們深惡痛絕宗教之流毒於人類社會，十百千倍於洪水猛獸。有宗教可無人類，有人類應無宗教。宗教與人類，不能兩立。

人類本是進化的，宗教偏說「人與萬物，天造地設」。人類本是自由平等的，宗教偏要說：束縛思想，摧殘個性，崇拜偶像，主乎一尊。人類本是酷好和平的，宗教偏要伐異黨同，引起戰爭，反以博愛爲假面具騙人。人類本是好生樂善的，宗教偏要誘之以天堂，懼之以地獄，利用非人的威權道德。宗教本是沒有的，他們偏要無中生有，人造迷信。宗教本是假設的，他們偏要裝做成眞，害人到底。總而言之，上帝本身，旣不由理

化物力構成，到底是什麼東西？教主生活，更不是吾人意識所能想像，究竟是什麼現像？既有造物主，何不將電燈飛艇，早日造出？既有賞罰權，何不使世間人，盡成善士？好笑的宗教，科學真理既不相容。可惡的宗教，與人道主義，完全違背。

中國在世界比較起來，是一片乾淨土。算無宗教之國。無奈近數十年來，基督教等一天一天的向中國注射傳染。最近數月，氣燄更張，又有甚麼基督教學生同盟，於光天化日之下，公然要到中國的首都北京來舉行。回想我們人類所受過基督教的毒害，比其他諸教都重大些。他們傳教方法，比起他教，尤算無微不入。他們最可痛恨的毒計，就是傾全力煽惑青年學生。青年學生原是很純潔的，不易煽惑。他們便使用他們不知怎樣得來的金錢，建築高大華麗房屋，叫做什麼「基督教青年會」。他們始而對於青年學生說「入會的不必信教」。其實既入彀中，一步一步的引人入勝，卒至基督教青年會，就是基督教預備學校，就是基督教徒養成所。彈子房呀，體育會呀，電影呀，名人講演呀，某會呀，英文呀，年會呀，津貼呀，招待員呀，幹事呀，隊長呀……就是他們施毒

的麻醉藥，催眠術。傷心呀，可憐的無限靑年，眞是上當不小。傷心呀！可惡的基督教徒，將置我們靑年學生的人格於何地！宗教的罪惡，千言萬語，那能說盡。平日大多數人，或未注意，或不覺其毒害。至於如此之甚。過細一想，能不傷心。凡有血氣者，能不急起直追，擁護眞理。

我們組織非宗教大同盟，實屬忍無可忍。同盟宗旨，僅非宗教，不牽涉一切黨派，亦絲毫無他作用。尤無種族國家，男女老幼之別。信教與非教中無兩可之地。凡不迷信宗教，或欲掃除宗教之毒害者，卽爲非宗教大同盟之同志。特此宣言，普告天下。

非基督教同盟宣言

我們所以要反對基督教，在一般意義上，也和反對其他宗教一樣。最初期文化遺留下來的各種宗教，都號召一個虛僞的和平觀念。他們不但沒有指出一切不和平底癥結所在，而且其自身的迷信妬忌糾紛，正以形成社會不和平現象之一。各種宗教，又都號召一個虛僞的幸福觀念，他們所希望的幸福，都在未來世界，天宮，西方，天國等，輕視

現世界之肉體的物質的奮鬪，而且以爲奮鬪亦無濟於事，因爲現世界一切生滅榮枯，都由神爲天定，無關於人力之短長。以此暴君不必與抗，富豪不必與爭，率全世界勞苦平民，信神安命。但知心縈天國，不妨身陷水火，這是何等世界，這是何等罪惡！各種宗教都有這些同樣的罪惡，而基督教特組織強大。其爲害亦特深廣，所以我們應該特別反對基督教。

在特殊意義上，我們更不得不反對基督教：封建時代基督教列在特權階級。一入資產時代，資產階級撲滅當時特權階級，本亦攻擊基督教；其所以得存餘喘者，乃因資產階級自身已成爲特權階級，遂轉而保留基督教，利用基督教。第一是用他麻醉本國的工人階級，使其相信社會之貧富出於神意，不應以階級之爭，破壞現社會制度，致違神意。第二是用他麻醉被征服的殖民地半殖民地之民衆，使其相信他們的兵艦軍隊，是爲了贈送上帝的福音而來，是爲了贈送教育及一切文化而來，不是爲了搶劫金錢而來；使被征服的民衆，對他們永遠感恩戴德，不思反抗。資本帝國主義者保留基督教這第二個

作用，正是我們中國人不得不特殊反對基督教之最大理由；神父牧師頭裏走，軍艦兵隊後面跟。聖經每頁上都寫着「送槍炮來，送銀子去」。八十年來這種傳教通商的現象，我們怎能夠忘記！

近年以來，他們佈教方法日臻巧妙，由教會，而學校，而醫院，而青年會，而社會服務團，而童子軍，而平民教育，日益遮掩其布教面目，日益深入社會，迷惑無數青年。只看見他們拿來些學校醫院的經費，而不看見他們拿去比這些數十百倍的投貨投資的利益。此外更危險的是：一班神父牧師，他們回到外國，形容盡致的演講中國人愚蠢之野蠻，好騙取捐款，因此益增外人輕鄙華人的觀念。他們來到中國，無論是布教與教育，有意的或無意的，都宣傳其國際資本主義的國際觀念，以破壞中國的民族覺悟與愛國心。所以我國應該於一切宗教中特別反對基督教。

我們覺悟的青年們，應該到處高呼：

非基督教大同盟萬歲！

中國民族覺悟及解放萬歲！

對於非宗教運動宣言

我們是用科學的精神和方法，專門研究宗教學的。現在各處智識界發起的非宗教運動，引起我們特別的興趣和注意。但連旬讀了他們紛至沓來的宣言和應聲，細細考究他們對於宗教的言論和進行，實在與他們主張科學的精神和進化的見解不符。今特將我們的態度明白宣布於後：

(一)他們宣布宗教的罪惡，尤集矢於基督教。但籠統空泛，未見其羅列每教每時代歷史的事實 和確鑿的證據以為立言之根基；而却先入人罪，以快一時的意氣。我們以為這不是科學的精神和程序。

(二)他們對於宗教普通的結論種種，既非依歸納的程序，用科學的方法，自己尋究事實以為立論之根據，又非援引世界操宗教學學權的學者 Authority 所立之學理以為依歸。況且他們所發之言論，又非是科學上假定說的性質，而却是武斷的句語。我們以為

他們如此所立之論，並非眞理，是靠不住的，是謬誤的。

（三）他們不是研究宗教學的專門學者。觀其立言，則知其對於宗教學內的宗教哲學，宗教心理學，宗教比較學，宗教歷史學，諸科學術，又並無研究的工夫。他們並無權立言斷定宗教的命運。但如今他們却要侵入他人的研究範圍，武斷立論。我們絕對否認這些是眞正科學家的行動。

（四）他們結合團體專以攻擊和掃滅與己不同的信仰爲宗旨。不許異己者各信其所信。而他們亦不取自由宣傳的手段，以傳播一己的主張。況乎所發表的都是向萬萬信教的人毒駡咒詛，公然挑戰。倘佛耶諸教的信徒也照樣聯合。照樣毒駡，照樣攻擊，而回教的信徒更實行左持經右握劍以攻異己者，則又怎麼樣？我們以爲所有這些態度和行動不是二十世紀自由信仰，自由思想的中國所能容忍的。

（五）他們多是學生或教師。若見吾國有宗教問題發生，應該從事於忍耐而虛心的研究，以求得解決的答案。但他們並不由學問正途，只迷信和盲從外來奇異的舊說，以發

紆先入偏私的成見。我們以爲這並不是學生教師應有學者的態度，而且此實爲我國學界智識界的大危險。

（六）世界基督教學生大同盟剛在吾國開會，各國學界領袖人物薈萃我國。我們並不將我國優秀的文化，好學的特性，表示外人，而却以這些不合理的議論，暴露我國學術界思想界頹落的現象，恐怕外國人士竊笑這是我們學界不智的辱國舉動了。

（七）各宗教在中國無益者固不少，但其爲益於中國者極多。如基督教在教育上，慈善上，社會上，道德上的成績，班班可考，不能一筆抹殺。他們自己不信教則已，但不應痛詆一切。而且自己沒有建設計畫，徒尚空言，急其不急，而不以這些精神，才力，光陰，以作更大更要的社會服務；反欲並教會裏，建設事業而推倒之。他們愛國救人的事業，似稍遜於犧牲一己，遠別家鄉，而爲我同胞教盲啞，洗痲瘋，開學校，設醫院之外國人；並且足令外人之真心拯救吾民於水火者灰心喪志。我們以爲這是破壞的和消極的舉動，正見他們需要良好的宗教，以重生其精神生命。

(八)他們不是基督，又未嘗研究基督教的歷史和神學。所以他們以基督教爲一成不變固定的死宗教。我們本身是基督徒。但我們由研究歷史和神學而識得基督教原本是進化的宗教。我們現在所信的基督教，不是古代和中世紀的，乃是二十世紀，不背智理，不背事實，以耶穌的倫理和人格作基礎，與科學共同協作。方在世界上蓬勃發達的，新基督教，我們要這樣的基督教，變成中國化，乃實用之以爲發展生命和服務社會的工具和南針。(關於新基督教義我們逐漸有書出版)。

(九)我們深悉現在的基督教會裏，有許多雜質，是由古代和中世紀裏泰西各國的社會環境而生。遺存至今，故教義教典上有許多是不適時勢之處。但這些雜質，並不能埋葬耶穌卓絕羣倫，開新紀元的理想，精神，倫理和最有能力的信仰。而且宗教係社會制度之一；社會進化則宗教也一同進化。從歷史看來，基督教的進化可能，是固有的和顯露的。他的教義教典和一切內容外相，都是因要濟時宜時自行改造，以拯救生命，培養生命，發展生命的。我們不敏，願細心盡力，虛己忍耐，以從事於此任務求改造基督教

的全部或局部，使其理想，倫理，精神，信仰，人格，得適應時勢，以供應我民族的精神需要。然而我們的工夫並非因他們非宗教的激勵和影響而生的。

（十）在他們的運動，我們却得些少益處：(1)即是顯出各宗教受不得攻擊的弱點；(2)又足以激刺一向安心於舊信仰的教徒，使驚醒而反想其所信，以謀進化；(3)而且他們極力詆毀宗教，其實反露出一己對於宗教的興趣，他們的心理和舉動現象，正係我們研究宗教，改造宗教的好材料，和好幫手。因此迎頭一擊，宗教的學術藉以提倡；教會的內容因得澄澈；我們不能不謝他們了！

我們這篇宣言，是因爲他們所下與各教的戰書而發。現在我們獻出三個辦法：（一）就是實踐主義的試驗；即是就有教或無教在個人和社會的生命之功用上而定孰是眞理，這個試驗雖是正當，但恐怕我們的朋友沒有忍耐心靜候功用之發見；那末，就請用其（二）：即是我們須細尋確鑿的事實以斷定宗教或基督教的生死。所謂事實，就是物質的事實，歷史的事實，和心理的事實，但我們又恐怕我們的朋友也沒有時間搜羅事實。我

們陳第(三)個辦法：卽以學理相見於文字上。請我們的朋友，引出世界學術上現代的學權來作根基。勿再用十七、十八、十九世紀，在泰西已成廢棄的學說來塞責和愚人。如果他們肯同我們這樣研究，我們很喜歡應命，共同研究宗教或非宗教的眞理，以貢獻於吾國學術及社會。（一九二二年四月十日）

簡又文　范子美　楊益惠　應元道　鄔志堅

（以上三個宣言，錄自張欽士輯國內近十年來之宗教思潮）